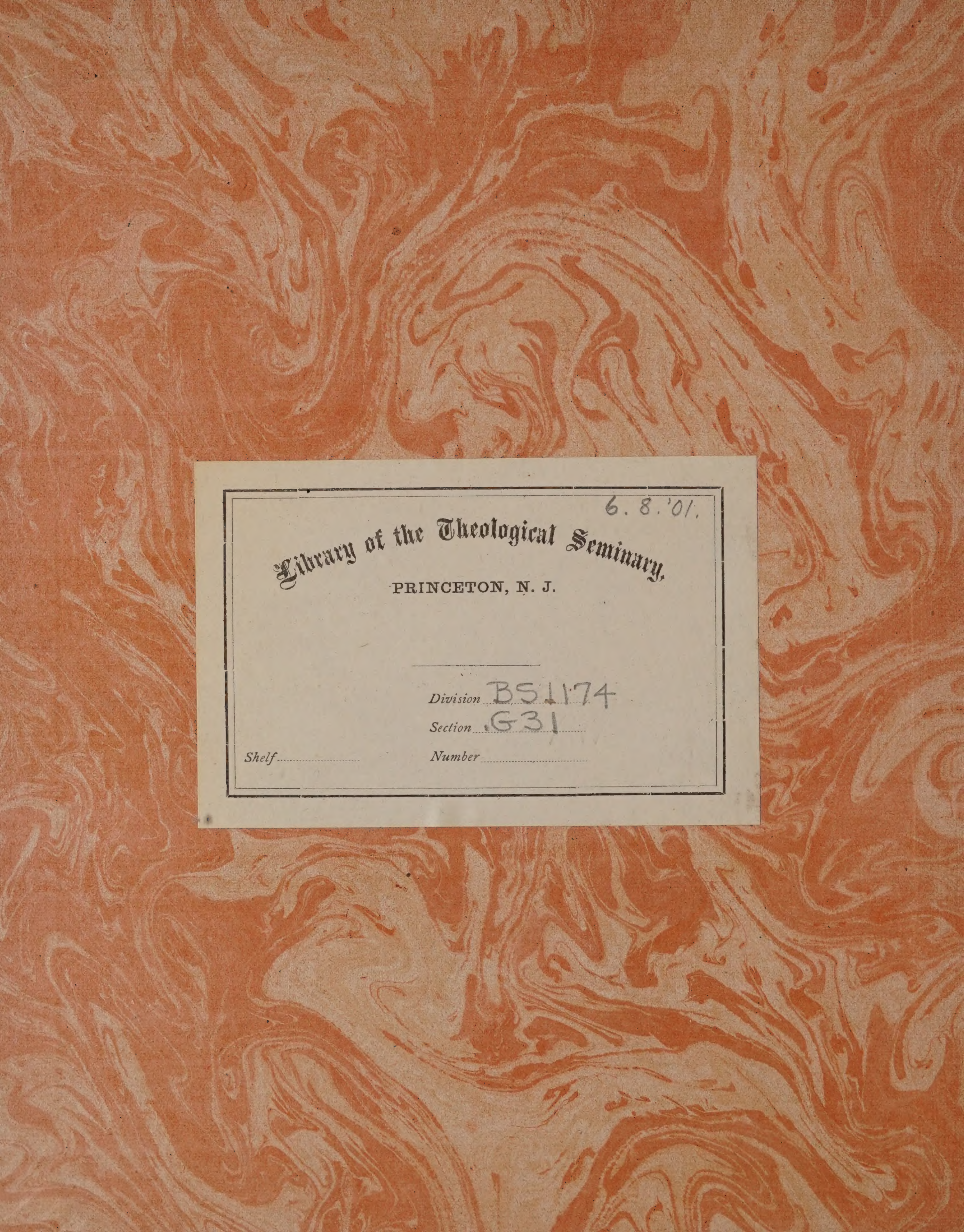




Die litterarischen Beziehungen der Esramemoiren,

insbesondere zur Chronik und den hexateuchischen Quellschriften.

Abhandlung

zum Jahresbericht des städtischen Realgymnasiums zu Chemnitz für Ostern 1899

von

Realgymnasiallehrer **Johannes Geissler,** cand. rev. min.

Chemnitz.

Druck von J. C. F. Pickenhahn & Sohn.

1899.

1899. Progr.-Nr. 581.

Inhaltsübersicht.

Die litterarischen Beziehungen der Esramemoiren, insbesondere zur Chronik und den hexateuchischen Quellschriften.

Von Realgymnasiallehrer **Johannes Geissler,** cand. rev. min.

Die vorliegende Arbeit beabsichtigt einen Beitrag zur Lösung des Problems der nachexilischen jüdischen Geschichte zu geben, wie es durch die 1893 erschienene Schrift des Holländers Kosters Het herstel van Israël (übers. von Basedow 1895) gestellt worden ist. Die Hauptpunkte, in denen Kosters in seinem Aufriß jener Geschichtsperiode von der bisher üblichen Anschauung abweicht, sind folgende:

1. Der zweite Tempel ist nicht von nach der Eroberung Babylons (536) in ihre Heimat zurückgekehrten Juden erbaut worden, sondern von den Nachkommen der einst (586) in Kanaan zurückgebliebenen Juden mit Josua und Serubbabel an der Spitze.

2. Es hat überhaupt nach der Eroberung Babylons durch Kyros keine irgendwie belangreiche Rückkehr von Exiliierten stattgefunden. Der einzige nennenswerte und geschichtlich bedeutungsvolle Zug einer Gola nach Palästina ist der des Esra gewesen.

3. Der Zug Esras hat nicht, wie uns die Bücher Esr.-Neh. angeben, im 7. Jahre der Regierung des Artaxerxes I. Mnemon (458) stattgefunden, sondern erst während der zweiten Anwesenheit Nehemias als Statthalter in Palästina i. J. 432.

4. Die Wirksamkeit Nehemias, von der Neh. 1—7 berichten, fällt vor diejenige Esras, über die Esr. 7—10 erzählen.[1])

---

[1]) Kosters ist mit seinen Aufstellungen nicht in allen Stücken original. Die Reihenfolge Nehemia-Esra hat schon, wenn auch in etwas anderem Sinne als K., A. van Hoonacker vertreten in dem Aufsatze Néhémie et Esdras (in Le Muséon, Louvain 1890 ff. pp. 151—184, 317—351, 389—401), ferner in Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxès I., Esdras en l'an 7. d'Artaxerxès II. 1892. Auch er hat in einzelnen seiner Aufstellungen Vorgänger gehabt in De Saulcy, Étude chronologique des livres d'Esdras et de Néhémie 1868 und Sept siècles de l'histoire judaïque 1874, Havet, La modernité des prophètes (in der Revue des deux mondes T. XCIV pp. 799 ff.), Vernes, Précis d'histoire juive depuis les origines jusqu'à l'époque persane 1889, bes. pp. 526 ff. 589 ff., Bellangé, Le Judaïsme et l'histoire du peuple juif 1889 bes. pp. 59. 178 ff. 188, Imbert, Le temple reconstruit par Zorobabel (in Le Muséon 1888. 1889). — Die These van Hoonackers hatte einen energischen Bestreiter in Kuenen gefunden, der in dem letzten, vor seinem Tode veröffentlichten Aufsatze De Chronologie van het perzische tijdvak der joodsche geschiednis (in den Verslagen en Mededeelingen der Amsterdamer Akademie, Afd. Letterk. 3. K. 7. D. 1890 (in Kuenens „Gesammelten Aufsätzen" herausg. von Budde pp. 212—251.) die Chronologie der Bücher Esra und Nehemia verteidigt hatte. (Vergl. auch seinen Aufsatz L'oeuvre d'Esdras in der Revue de l'histoire des religions XIII — in den Ges. Aufss. p. 334—358). — Natürlich fand Kosters Beifall und Widerspruch. Für ihn traten seine Landsleute Elhorst und Eerdmanns in der Theologisch Tijdschrift auf, wo er auch selbst wiederholt das Wort ergriff. (Eerdmanns, de historische Achtergrund van Zacharia 1—8, Theol. Tijdschr. 1895 pp. 152 ff., Kosters ibid, Het tijdvak van Israëls herstel pp. 549—575 und De denkbeelden van Jahves volk in de tijd van de ballingschap pp. 353—385); auch Wildeboer (Die Litteratur des ATs nach der Zeitfolge ihrer Entstehung, übers. von Risch 1895) Guthe (Ausgabe der Bücher Esr.-Neh. in The

Zu diesem Geschichtsbilde kommt K. von einem Urteile über die in Esr.-Neh. vorliegenden Quellen aus, das gleichfalls von dem der bisherigen Kritik beträchtlich abweicht. Es ist ja allgemein zugestanden, daſs Esr.-Neh. mit den Büchern der Chronik eine litterarische Einheit bilden, d. h. sie sind in der jetzt vorliegenden Form aus der Hand des ± 250 v. Chr. schreibenden Chronisten hervorgegangen. Nun ist das Werk des Chronisten aber nicht ein Geschichtswerk im eigentlichen Sinne, sondern eine vom Standpunkte eines frommen Juden der griechischen Zeit geschriebene, sehr tendenziös gehaltene Bearbeitung der älteren geschichtlichen Überlieferung. In der Geschichte Israels, der Königszeit bis zum Exil, wo wir die Erzählung des Chronisten an den älteren parallelen Geschichtserzählungen in Sa. und Reg. kontrollieren können, ist dieser Thatbestand seit den Arbeiten von De Wette, Gramberg, Graf und Wellhausen immer mehr zur allgemeinen Anerkennung gelangt.[1]) Schwieriger ist das Urteil bei den Partieen, für die uns solche Parallelberichte nicht vorliegen. Dazu gehören die Bücher Esr.-Neh. Man hat bisher meist angenommen, daſs hier, abgesehen vielleicht von Esr. 1—3 und einigen anderen Abschnitten, die redaktionelle Arbeit des Chronisten sehr zurücktrete, und daſs er hier zumeist Quellen reden lasse, die durchaus historisch glaubwürdig seien. Dagegen vertritt nun K. die Meinung, daſs der Chronist auch hier die Überlieferung ganz nach seinen Gedanken umgeformt und sie so stark überarbeitet habe, daſs es erst beträchtlicher Umstellungen und Abstreichungen bedürfe, ehe man ein der geschichtlichen Wirklichkeit entsprechendes Bild von jener Zeit gewinnen könnte. Und der Amerikaner Torrey hat diese Auffassung noch beträchtlich überboten, indem er mehrere Abschnitte, deren Quellenwert auch Kosters zugegeben hatte, freie Konzeptionen des Chronisten sein läſst. Damit ist natürlich ihr historischer Wert auf die denkbar niedrigste Stufe herabgedrückt.

Es ist im Rahmen eines Schulprogramms unmöglich, eine vollständige Lösung des umfassenden und verwickelten Problems zu geben. Ich beabsichtige daher im folgenden nur Material für eine solche herbeizuschaffen, indem ich mich lediglich auf die litterarische Seite des Problems beschränke und eine der in Frage kommenden Quellen untersuche, nämlich die Esramemoiren. Darunter sollen im folgenden verstanden sein die in den Abschnitten Esr. 7—10. Neh. 8—10. 13, 1 ff. vorkommenden Quellschriften, genauer Esr. 7, 27—10, 44.[2]) Neh. 7, 6—10, 40. 13, 1—3 mit Ausnahme der darin enthaltenen Listen. Wenn ich dabei den Umfang der Memoiren Esras nicht auf die Esr. 7—10 auftretende Quelle beschränke, so bin ich mir wohl bewuſst, daſs viele Kritiker die Neh. 7, 6 ff. auftretende Quellschrift nicht dem Esra zuschreiben. Aber zweifellos bestehen zwischen beiden so groſse Ähnlichkeiten und so viel Berührungspunkte, zweifellos stammen beide auch aus derselben Zeit, daſs sie beide wohl unter denselben Gesichtspunkten betrachtet werden dürfen. Der Frage der Autorschaft soll damit nicht präjudiziert sein.

Ohne Zweifel verraten die Esramemoiren Spuren einer redigierenden Thätigkeit des Chronisten, namentlich in sprachlicher Hinsicht. Diesen soll in der folgenden Untersuchung nachgegangen

---

sacred books of the Old Testament . . . . . under the editorial direction of P. Haupt 1896) vertraten im ganzen seine Auffassung von den Ereignissen und den Quellen. Weiter noch als Kosters, ging Torrey in seiner Schrift The composition and historical value of Ezra-Nehemiah (Beihefte zur Zat W II 1896). Doch ist der gröſsere Teil wenigstens der deutschen Forscher, soweit sie sich geäuſsert haben, Kosters entgegengetreten, zunächst, wenn auch nicht ohne wichtige Zugeständnisse, Wellhausen in dem Aufsatze „Die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil“ (Nachrichten der Göttinger Gesellschaft, phil. hist. Klasse 1895 pp. 166—186), dann entschiedener und heftiger E. Meyer, Die Entstehung des Judentums 1896.

[1]) De Wette, Beiträge zur Einleitung ins AT. I. 1806 — Gramberg, Die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter und ihrer Glaubwürdigkeit 1823 — Graf, Die geschichtlichen Bücher des AT s. 1866 pp. 114—247 — Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, 3. Ausg. 1886 pp. 175—235.

[2]) Esr. 7, 1—10. 11—26 haben vielleicht ursprünglich auch zu den Esramemoiren gehört; in ihrer jetzigen Form sind sie aber ersichtlich so stark vom Chronisten alteriert, daſs sie wohl aus der folgenden Untersuchung ausgeschieden werden dürfen.

und bestimmt werden, in welchem Umfange sie auftreten. Daneben sollen dann auch ihre Beziehungen zu den hexateuchischen Quellschriften klargestellt werden, wobei zwischen den drei großen Schichten JE, D und P unterschieden werden muß. Aus naheliegenden Gründen müssen hier nicht allein die sprachlichen, sondern auch die geschichtlichen und gesetzlichen Berührungen zur Untersuchung herangezogen werden. Die Nötigung hierzu ruht nicht allein in der Bedeutung, die die Kapitel Neh. 8—10 für das Hexateuchproblem haben, sie ist ebenso in der Frage nach der geschichtlichen Glaubwürdigkeit von 𝔈 begründet. Denn sicherlich bietet ja ein etwa nachweisbarer direkter Einfluß der älteren Schichten des Gesetzes bis zum Deut. einschl. auf die Memoiren eine beachtenswerte Instanz für ihren quellenmäßigen Charakter. Wenn Ch, wirklich, wie Torrey meint, der Verfasser der 𝔈quelle[1]) wäre, wie könnte er dann hier Einflüsse verraten, von denen man sonst in seinem Werke nichts verspürt, da er sich doch sonst im Gedankenkreise und der Ausdrucksweise des Priesterkodex hält?

Aus der Untersuchung scheiden, wie erwähnt, aus die den Memoiren angehörenden Listen. Es sind dies Esr. 8, 1—14. 10, 18—44. Neh. 7, 6—73^a. 10, 1—28. 12 (soweit zu 𝔈 gehörig). Inwieweit das in ihnen enthaltene Material urkundlich oder von Ch., überarbeitet ist, läßt sich aus den betreffenden Arbeiten von Smend und E. Meyer erkennen.[2])

I. Die Sprache der Esramemoiren.

A. Die Esramemoiren und die Chronik.

1. Allgemeine Charakteristik der Sprache des Chronisten.

Bevor der Einfluß der Sprache von Ch auf 𝔈 dargestellt wird, mag diese selbst kurz charakterisiert werden, — nicht vollständig, aber soweit es für diesen Zweck notwendig ist. Mehr Material ist zu finden bei Gramberg l. c., Movers, Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik 1834 pp. 17—24. 180 f. und passim, Graf l. c., Bertheau, Die Bücher der Chronik 1873 pp. XIV ff., Kuenen, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des ATs, übers. von Weber I, 2 pp. 117 ff., Driver, Introduction to the Literature of the Old Testament 1894 pp. 516 ff.

In grammatischer Hinsicht tritt als Eigentümlichkeit des Ch besonders folgendes hervor:

1. Auch nach determiniertem Nomen wird im Relativsatze das אשר ausgelassen 1. Chr. 12, 23. 29, 1. 3. 2. Chr. 15, 11. 18, 23. 30, 18. 31, 19. Esr. 1, 5, was sonst in der Prosa nicht das Regelmäßige ist (außer Ex. 18, 20 bei E, Jud. 8, 1. 20, 15. 1. Reg. 13, 12. 2. Reg. 3, 8. 1. Sa. 6, 1, vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik, 26. Aufl. 1896. § 155, d). Auch die Beiordnung unabhängiger Relativsätze an ein ausgelassenes, nur virtuell vorhandenes Demonstrativpronomen, das unter Rektion einer Präposition steht (Gesenius-Kautzsch § 155, u) findet sich bei Ch öfter als in der sonstigen Prosa. Meist sind die Relativsätze dann Verbalsätze, vgl. 1. Chr. 15, 12 (nach אֶל), 2. Chr. 1, 4 (nach בַּ), 16, 9 (nach עִם). Ein Beispiel für einen relativen Nominalsatz dieser Art findet sich bei 𝔈 Neh. 8, 10 (nach לְ).

---

[1]) Es werden im folgenden gebraucht werden die Sigla 𝔈 = Esramemoiren (vgl. oben p. 4), N = Nehemiamemoiren (Neh. 1, 1—7, 5. 13, 4—31), für die hexateuchischen Quellen J = jahwistische, E = elohistische Quelle, JE = jehowistisches Geschichtsbuch, R^{je} = Redaktor von J und E; P = priesterliches Gesetz, dessen Teile P^h = Heiligkeitsgesetz, P^g = Grundschrift von P, P^s = spätere Erweiterungen von P; D = Urdeuteronomium, Sg = Singular-, Pl = Pluralquelle von D, D^2 = erzählender Rahmen von D (vgl. Steuernagel, Kommentar zum Deuteronomium 1896 p. XV), R^d = Redaktor von JE + D; Ch. = Chronist.

[2]) Smend, Die Listen der Bücher Esr. Neh. 1881 — E. Meyer, Entstehung des Judentums pp. 135 ff.

2. Häufig wird ein durch ל angereihter Infinitivus constructus verwendet, scheinbar zur Fortsetzung eines vorangehenden Verbum finitum, doch virtuell abhängig von einem zu supplierenden Begriffe des Wollens, Trachtens, Imbegriffeseins, der Notwendigkeit 1. Chr. 5, 1. 22, 12. 2. Chr. 2, 8. 7, 17. 12, 12 — bei 𝔈 Neh. 8, 13 (vgl. hierzu Gesenius-Kautzsch § 114, p).

3. Auffällig ist die Bevorzugung der Präposition לְ. Sie dient a) Zur Bezeichnung des Accusativs (Gesenius-Kautzsch § 117, u) 1. Chr. 5, 26. 22, 19. 29, 20. 2. Chr. 15, 13. 28, 15 — bei 𝔈 Esr. 8, 13 (an dieser Stelle wohl so und nicht als eigentliche Präposition gebraucht, wie 3 Esr. und LXX wollen). b) Zur Fortsetzung eines substantivischen Suffixes, manchmal auch zum Ersatze eines solchen, vgl. 2. Chr. 31, 18 — bei 𝔈 Esr. 9, 1. 10, 14 und 1. Chr. 23, 6. 2. Chr. 25, 10. 26, 14. 28, 15 — bei 𝔈 Neh. 9, 32. c) Mit einem Inf. constr. in dem oben unter 2) angegebenen Sinne 1. Chr. 9, 25. 10, 13. 13, 4. 15, 2. 17, 25. 2. Chr. 1, 18. 8, 13. 11, 22. 19, 2. 26, 5. 31, 21 — bei 𝔈 Esr. 10, 12; besonders oft nach אין 1. Chr. 23, 26. 2. Chr. 5, 11. 20, 6. 22, 9. 35, 15 und nach לא 1. Chr. 5, 1. 15, 2. 2. Chr. 12, 12. d) Aufzählungen einzuleiten vor כל 1. Chr. 13, 1. 2. Chr. 5, 12 — bei 𝔈 Esr. 7, 28. e) Nach der Präposition עד zur Anfügung des davon abhängigen Wortes, das früher unmittelbar folgte 1. Chr. 28, 7. 20. 2. Chr. 29, 28. 30. 36, 16 — bei 𝔈 Esr. 9, 4. 6. 10, 14 (mehr Beispiele bei Bertheau-Ryssel p. 125 f. zu Esr. 10, 14). f) Nach dem in adverbialer Bedeutung stehenden Infinitiv הרבה ebenso wie unter e) 2. Chr. 11, 12. 16, 18.

4. Präpositionen treten manchmal in früher ungebräuchlichen Verbindungen auf, z. B. בפתאם 2. Chr. 29, 36, — בְּ zur Bezeichnung der Konkomitanz 1. Chr. 15, 19. 20. 21. 22. 2. Chr. 5, 12. 7, 6. 13, 10, — על יד 1. Chr. 29, 7. 8 — bei 𝔈 Esr. 8, 33, — על עמד 2. Chr. 30, 16. 35, 10 — bei 𝔈 Neh. 8, 7. 9, 3.

Allerdings sind diese grammatischen Eigentümlichkeiten zum Teil nicht individuelle Besonderheiten von Ch, sondern wohl solche des späteren Hebraismus überhaupt. So finden sich Beispiele für No. 1) bei N Neh. 13, 23, No. 3, f) Neh. 5, 18 und sonst oft. Hierher gehört wohl auch die Umschreibung des Genetivverhältnisses durch לְ, die obwohl gerade bei Ch oft als Ersatz für den Status constructus vorkommend, doch nicht als Eigentümlichkeit für ihn in Anspruch genommen werden darf, vgl. die Beispiele für ihren mannigfaltigen Gebrauch auch bei anderen ATlichen Schriftstellern bei Gesenius-Kautzsch § 129.

An Besonderheiten, die mehr mit der ganzen Denk- und Empfindungsart des Chronisten zusammenhängen, die aber passend hier ihren Platz finden, sind zu nennen sein eigenartiger religiöser Pragmatismus und seine Vorliebe für religiöse Feste, die er mit besonderer Ausführlichkeit beschreibt (1. Chr. 15. 16. 2. Chr. 5—7. 29—31. 35. Esr. 3. 6, 16 ff. Neh. 12, 27 ff. — bei 𝔈 Neh. 8, 13—18). Bei diesen Gelegenheiten legt er Königen, Propheten und Priestern längere Reden in den Mund 2. Chr. 15, 5—12. 14, 14. 20, 6—12. 32, 7. 8 — 15, 1 ff. 19, 2 ff. 28, 9 ff. — 1. Chr. 15, 12 f. 2. Chr. 29, 5 ff. 35, 3 ff. — bei 𝔈 bieten namentlich Esr. 9, 6 ff. Neh. 9, 6 ff.[1]) Parallelen. Bestimmte Redensarten treten gerade in diesen Reden häufig auf, so אל תיראו ואל תחתו מפני ההמון 2. Chr. 20, 15, ähnlich 32, 7. 1. Chr. 28, 20. 2. Chr. 20, 17. חזקו ואמצו 2. Chr. 32, 7, ebenso 1. Chr. 22, 13. 28, 10. 20. 2. Chr. 15, 7. 29, 11. — „Wenn ihr Jahwe sucht, wird er sich finden lassen“ 1. Chr. 28, 9. 2. Chr. 15, 2. — „Ihr habt mich verlassen, darum werde ich euch auch verlassen“ 2. Chr. 12, 5. 15, 2. 24, 10. 1. Chr. 28, 9. — Antithesen wie: „Wendet euch zu Jahwe, und er wird sich zu euch wenden“ 2. Chr. 30, 6. 9., Doxologieen wie 1. Chr. 29, 10. 2. Chr. 2, 12 — bei 𝔈 Esr. 7, 27. Neh. 8, 6. Bekannt ist seine Vorliebe für die levitischen Tempelmusiker, deren er oft gedenkt 2. Chr. 5, 12 ff. 20, 19. 29, 12 ff. 30. 30, 21. 35, 3 ff. Esr. 3, 10 ff. — bei 𝔈 Neh. 9, 4 f. Er bevorzugt den Gottesnamen אלהים statt יהוה, und die Form אני statt אנכי [2]) u. a. m.

---

[1]) Auch diese Rede ist nach der richtigeren Lesart der LXX dem Esra in den Mund gelegt.

[2]) Vgl. hierzu Giesebrecht „Zur Hexateuchkritik“ in der ZatW. I p. 251.

2. Der Wortschatz von E und Ch.

Die Berührungen zwischen E und Ch im Wortschatze werden am besten dargethan, indem die Equelle von ihrem ersten Auftreten in Esr. 7, 27 an daraufhin verfolgt wird. Natürlich wird es sich dabei nicht vermeiden lassen, gelegentlich auch andere Schriftsteller zum Vergleiche heranzuziehen.

Esr. 7, 27 ברוך י״י אלהי אבותינו. „Jahwe, der Gott der Väter“ sehr häufig bei Ch, sowohl dort, wo er ältere Quellen reproduziert 2. Chr. 7, 22. 24, 24. 34, 32. 33. 36, 13, als auch dort, wo er selbständig schreibt 1. Chr. 12, 17. 28, 9. 29, 20. 2. Chr. 11, 16. 13, 12 und sonst oft. Es mag dahingestellt bleiben, ob und inwieweit bei Ch dabei eine bewuſste Anlehnung an einen älteren Sprachgebrauch vorliegt; die Verbindung findet sich gelegentlich auch bei JE. Ge. 46, 3. 50, 17. Ex. 3, 6. 13. 15. 4, 5, öfter noch im Deut., und zwar sowohl in den älteren (4, 1. 26, 7), wie in den jüngeren Partieen 1, 11. 21. 6, 3. 12, 1.[1]). 27, 3. 29, 25 und in der deuteronomistischen Litteratur Jud. 2, 12. — Bei E die gleiche Zusammenstellung Esr. 10, 11. Zur Doxologie vgl. auſser dem oben (p. 6) Gesagten noch Ge. 9, 26 J.[2]) und die Doxologieen in den Psalmen ψ 41, 14. 72, 18. 89, 53. 106, 48.

7, 28 המלך ויעציו. Das Partizipium יעץ findet sich im AT insgesamt 25 mal, bei E noch Esr. 8, 25, sonst auſser 2. Sa. 15, 12 und 9 mal in den prophetischen Schriften (5 mal bei Jes., je einmal bei Nah., Ez., Mi. 4, Jes. 40 ff.) nur noch bei Ch 1. Chr. 26, 14. 27, 32. 33. 2. Chr. 25, 16. 22, 3. 4.

כל שרי המלך הגבורים. Vgl. zu diesem Ausdruck 1. Chr. 29, 24. 2. Chr. 32, 3, wo aber die גבורים neben den שרים genannt werden, also eine Klasse für sich bilden (wohl die Kriegshelden 2. Sa. 10, 7).

התחזקתי. Das Hithpael התחזק findet sich im AT insgesamt 27 mal; davon entfallen 15 auf Ch, von denen 1. Chr. 19, 13 als Parallele zu 2. Sa. 10, 12 wegfällt. In der älteren geschichtlichen Litteratur findet es sich Ge. 48, 2. (JE) Nu. 13, 20 (E.) 1. Sa. 4, 9. 30, 6. 2. Sa. 3, 6. 10, 12. 1. Reg. 20, 22, in der prophetischen Ez. 7, 13. Dan. 10, 19. 21. Es fehlt bei D und auch bei P, wenn man es Jud. 20, 22 auf Rechnung der alten Quelle setzt.

8, 1 התיחשם. Die Radix יחש im AT nur in Esr.-Neh., Chr.; das Hithp. in Esr.-Neh. nur noch Esr. 2, 62 = Neh. 7, 64. Esr. 8, 3. Neh. 7, 5, in den Büchern der Chronik 15 mal. Der Infinitiv mit dem Suffix der 3. Pluralis nur noch 1. Chr. 4, 33. 5, 7. 7, 5. 7. 9. 40. 9, 22. 2. Chr. 31, 16; vgl. Driver p. 502, Torrey p. 16.

מלכות (in der älteren Sprache ist ממלכה gebräuchlicher) in der Chronik 27 mal, auſserdem noch Esr. 1, 1. 4, 5. 6. 7, 1. Neh. 12, 22 und bei E Neh. 9, 35.

8, 16 מבינים. Bei E im gleichen Sinne von der Lehrthätigkeit der Leviten gebraucht Neh. 8, 7. 9, in anderem Sinne Neh. 8, 2. 10, 29 (nach Kuenen I, 2 p. 180 in diesen Verbindungen singulär). Sehr häufig bei Ch, gerade mit Bezug auf die Funktionen der Leviten 1. Chr. 15, 22. 25, 8. 27, 32. 28, 9. 2. Chr. 26, 5. 35, 3.[3])

8, 17 ואצוה אותם על עדו. Die Verbindung צוה פ׳ על פ׳ in der Bedeutung „abordnen, hinsenden“ nur noch 1. Chr. 22, 13 und Esth. 4, 5.

---

[1]) Zur Zugehörigkeit von Deut. 12 zu den sekundären Bestandteilen des Deut. vgl. Steuernagel, Kommentar zum Deut. 1897 p. 43.

[2]) Wenn hier nicht mit Budde, Die biblische Urgeschichte 1883 p. 295 בָּרוּךְ zu lesen ist.

[3]) Daſs das Wort, wenn es in Verbindung mit den Leviten vorkommt, immer ein diesen zukommendes Attribut bezeichnet, beweist, daſs man nicht mit Rosenzweig, Das Jahrhundert nach dem babylonischen Exil, 1885. p. 73 von einem neben Priestern und Leviten gesondert bestehenden Stande der מבינים reden darf.

Die נתינים finden sich nur noch in Stellen, die auf Ch zurückgehen (vgl. Torrey p. 17).

בית אלהינו. Ähnliche Bezeichnungen des Tempels 1. Chr. 9, 11. 13. 26. 27. 10, 10. 22, 2 und sonst oft bei Ch, bei 𝔈 noch v. 25. 9, 9. 10, 1. 6. 9. Neh. 8, 16. 10, 33. 34. 35. 37. 38. 39. 40, בית י״י z. B. bei Ch 1. Chr. 23, 4. 24. 28. 32. 25, 6. 26, 22. Esr. 8, 36 — bei 𝔈 Esr. 8, 29. Neh. 10, 36.

8, 18 שֶׂכֶל bei 𝔈 auch noch Neh. 8, 8, sonst abgesehen von 1. Sa. 25, 3 in sehr jungen Abschnitten. Bei Ch 1. Chr. 22, 12. 26, 14. 2. Chr. 2, 11. 30, 22; außerdem nur noch 6 mal in Prov., je einmal in ψ 111, Eccl., Hiob, Dan. Vgl. auch unten zu Neh. 8, 13.

8, 20 נקבו בשמות. Nach Bertheau, Chronik p. XIV noch 1. Chr. 12, 31. 16, 41. 2. Chr. 28, 15. 31, 19, sonst nur noch Nu. 1, 17 P[s].

8, 21 ואקרא שם צום. Ob man die Verbindung קרא צום wegen 2. Chr. 20, 3 für einen Idiotismus von Ch halten darf, ist angesichts 1. Reg. 21, 9. 12. Jer. 36, 9. Jes. 58, 5. Jon. 3, 5 sehr fraglich. Im Pentateuche findet sie sich nicht.

8, 23 ויעתר לנו. Das Niphal נעתר in der historischen Litteratur noch einmal Ge. 25, 21 (J), das Kal Ex. 8, 26. 10, 10 (J?), 2. Sa. 21, 14. 24, 25. 1. Chr. 5, 20. 2. Chr. 33, 13. 19. Auch hier ist ein Einfluß von Ch sehr fraglich.

8, 25 ההרימו. Der Artikel zur Einführung eines Relativsatzes bei 𝔈 noch Esr. 10, 14. 17, bei Ch 1. Chr. 26, 28. 29, 8. 17. 2. Chr. 1, 4. 29, 36 und Jos. 10, 24 (J? D? R[d]? vgl. die Tabellen zur Quellenscheidung bei Holzinger, Einleitung in den Hexateuch 1893). 1. Sa. 9, 24. Jer. 5, 13 ist der Text in Unordnung; die sonstigen Beispiele beruhen wohl nur auf Mißverständnis der Massora, vgl. Gesenius-Kautzsch § 139, k.

8, 27 כפור nur noch 1. Chr. 28, 17. Esr. 1, 10.

חמודות, ebenso 2 Chr. 20, 25. Dan. 11, 38.

אדרכנים nur 1. Chr. 29, 7, vgl. Torrey p. 17 f.

8, 29 שקד, das seltene Wort noch Dan. 9, 14.

הלשכות בית י״י. Das Wort לשכה zwar auch schon 1. Sa. 9, 22. 2. Reg. 23, 11, aber doch erst später häufig gebraucht. Oft bei Jer. und vor allem bei Ez. (23 mal!), bei Ch 1. Chr. 9, 26. 33. 23, 28. 28, 12. 2. Chr. 31, 11. Der sehr auffällige Artikel vor dem Stat. constr. scheint allerdings auf Ch hinzudeuten, wo er sich auch 1. Chr. 9, 26 bei demselben Wort in derselben Verbindung findet, und erklärt sich am besten nach Bertheau-Ryssel p. 107.

8, 30 קבלו. Nach Bertheau, Chronik p. XVII findet sich קבל 1. Chr. 12, 18. 21, 11. 2. Chr. 29, 16. 22, 3 mal in Esth., je 2 mal bei Prov. und Hiob.

8, 34 במשקל, ebenso 1. Chr. 28, 14 bis 15 bis 17. 18, vgl. Torrey p. 18.

9, 1 ככלות אלה, fast ebenso bei Ch noch 2. Chr. 20, 23. 24, 14, analoge Ausdrücke auch 2. Chr. 7, 1. 12, 7. 15, 8. 20, 20. 22. 24, 25. 29, 29. 31, 1; in der älteren Sprache nur 1. Sa. 17, 55, während sie sonst ויהי ככלות bevorzugt Jos. 8, 24. 10, 20. 1. Reg. 8, 54. 9, 1 mit folgendem Imperfectum consecutivum, wenn sie nicht den Infinitiv später im Satzgefüge folgen läßt wie Ge. 19, 16, vgl. Graf p. 173, Driver, Introduction p. 505.

עמי הארצות. Nach Bertheau, Chronik p. XVII ist der Plural הארצות eine besondere Eigentümlichkeit von Ch (in anderen Büchern nur nach כל häufiger) 1. Chr. 22, 5. 2. Chr. 9, 28. 34, 33 u. s. f., nach Kuenen I, 2 p. 118 bei Ch im ganzen 14 mal. Die Verbindung עמי הארצות findet sich noch bei 𝔈 v. 2. 11. Neh. 9, 30, sonst nur 2. Chr. 13, 9. Esr. 3, 3. Vgl. auch unten zu v. 7.

9, 2 נשא אשה, bei 𝔈 ebenso v. 12. 10, 44, oft bei Ch, vgl. 1. Chr. 23, 22. 2. Chr. 11, 21. 13, 21. 24, 3 —, ferner bei N Neh. 13, 25 und Ruth 1, 4, vgl. Torrey p. 19.

במעל. Die Radix מעל begegnet oft bei Ch, so 1. Chr. 2, 7. 5, 25. 9, 1 u. s. (insgesamt 17 mal), bei 𝔈 noch v. 4. 10, 2. 6. 10), ferner Neh. 1, 8. 13, 27 bei N. Außerdem oft bei P (Driver p. 127 führt 13 Stellen an) und Ez., sonst nur noch je einmal bei Dan. und Prov.

9, 3 משומם. Das Poel שומם nur noch v. 4 und Dan. 9, 27. 11, 31.

9, 6 אשמתנו. Das Wort אשמה ebenso bei 𝔈 v. 7. 13. 15. 10, 10, bei Ch 1. Chr. 24, 18. 28, 10. 13. 33, 23, bei P einmal bei P^h Le. 22, 16, sonst nur in den jüngeren Bestandteilen Le. 4, 3. 5, 24. 26; außerdem nur noch Am. 8, 14. ψ 69, 6.

עד לשמים ebenso 1. Chr. 28, 9.

רבו למעלה ראש. Die Verbindung רבה למעלה auch 1. Chr. 23, 17, ähnlich bei 𝔈 למטה v. 13. — עד למעלה nur noch 2. Chr. 16, 12. 17, 12. 26, 8.

9, 7 בבזה. — בזה nach Bertheau, Chronik p. XVII. 2. Chr. 14, 13. 25, 13. 28, 14, ferner Neh. 3, 36 bei N., bei Esth., Dan. und einmal bei Ez.

בבשת פנים ebenso 2. Chr. 32, 21.

מלכי הארצות vgl. oben zu v. 1 p. 8 und die ממלכות הארצות 1. Chr. 29, 30. 2. Chr. 17, 10. 20, 29.

נתנו ··· ביד מלכי פרס. Die Redensart נָתַן ביד פ׳ in dem Sinne „einem Feinde in die Hände fallen“ begegnet uns bei Ch 1. Chr. 5, 20. 2. Chr. 18, 14. 28, 5, 11 mal bei Jer., je einmal bei P^h. Le. 26, 25 und Dan. 11, 11. In anderem Sinne bei P^g Ge. 9, 2, bei 𝔈 Neh. 10, 30, bei Ch 2. Chr. 34, 16.

9, 8 כמעט רגע. כמעט von der Zeit ebenso 2. Chr. 12, 7.

9, 10 עזבנו מצותיך. Die gleiche Verbindung 2. Chr. 7, 19, wo sie, trotzdem die Stelle aus 1. Reg. 9, 6 herübergenommen ist, doch aufs Konto des Ch kommt.

9, 11 נדה in Bezug auf die Gräuel des Götzendienstes auch 2. Chr. 29, 5.

9, 14 לאין שארית. Nach Graf p. 142. 147 ist לאין auch noch 1. Chr. 22, 4. 2. Chr. 14, 12. 20, 25. 21, 18. 36, 16 so verwendet.

עד כלה. In dieser Form nur noch 2. Reg. 13, 17. 19. Ch wendet dafür עד לכלה an 2. Chr. 24, 10. 31, 1.

9, 15 נשארנו פלטה. Auch v. 8. 13 פלטה bei 𝔈; vgl. הפלטה הנשארת 2. Chr. 30, 6 und die gleiche Verbindung bei N. Neh. 1, 2.

10, 1 כהתודתו und כהתפלל. Das Hithpael התודה bei 𝔈 auch noch Neh. 9, 2. 3, bei Ch. 2. Chr. 30, 22; eine ähnliche Zusammenstellung wie hier bei N. Neh. 1, 6 מתפלל ····· על בני ישראל עבדיך ומתודה על חטאות בני ישראל; vgl. aber auch unten I, D zur Stelle.

קהל רב מאד. Eine grosse Versammlung ist bei 𝔈 auch noch Neh. 8, 2. 17, bei Ch. 2. Chr. 7, 8. 30, 4. 13 gegenwärtig.

10, 2 נכרת ברית לאלהינו. Ähnliche Verbindungen 2. Chr. 15, 12 ויבאו בברית לדרש את י״י 29, 10 לכרת ברית לי״י 34, 31 ויכרת את ברית לפני י״י (hier bei Ch allerdings wörtlich aus 2. Reg. 23, 3 entlehnt).

מקוה auch 1. Chr. 29, 15.

10, 4 קום ···· חזק ועשה. Ähnliche Aufforderungen bei Ch häufig: קום ועשה 1. Chr. 22, 16, חזק ועשה 1. Chr. 28, 10. 20. 2. Chr. 19, 11. 25, 8, חזק ואמץ 1. Chr. 22, 13. In der deuteronomistischen Litteratur ist קום ואמץ Jos. 1, 6 ein Analogon.

10, 9 מרעידים; das Hiph. הרעיד nur noch Dan. 10, 11, das Kal. ψ 104, 33 — also ein sehr junges Wort.

10, 10 להוסיף על אשמת ישראל. Ganz ähnlich 2. Chr. 28, 13 להוסיף על חטאתנו ואשמתנו; vgl. auch Hiob 34, 37.

10, 11 עשו רצונו. In gleichem Sinne ψ 103, 21 gebraucht, anders bei 𝔈 Neh. 9, 24. 37 und Esth. 9, 5, Dan. 11, 3. 16.

10, 14 עיר ועיר. Nach Graf p. 145 nur noch 2. Chr. 11, 12. 19, 5. 28, 25. 31, 19. Esth. 8, 11. 9, 28. Ähnliche Verbindungen (שער ושער, יום ויום, oft noch mit vorgeschobenem כל) finden sich sehr häufig bei Ch vgl. 1. Chr. 26, 13. 28, 14 bis u. s. (alle Stellen bei Driver p. 505 No. 35). Nach Driver ist die Verbindung דור ודור Deut. 32, 7 die älteste dieser Art; ähnliche Fälle finden sich zumeist in Stellen, die nicht älter sind als das Ende des Exils Lam. 5, 19. Jes. 13, 20. 34, 17. 58, 12. 60, 15. 61, 4. Jer. 50, 39. Joel 2, 2. 4, 20 und öfter in den Psalmen.

10, 15 עמד על. Diese Redensart auch 1. Chr. 21, 1. 2. Chr. 20, 23. Dan. 8, 25. 11, 14 in der Bedeutung „aufstehen gegen jemand".

10, 16 בית אבותינו, ein spezifischer Ausdruck von Ch vgl. 1. Chr. 4, 38. 5, 24. 7, 7. 9 u. s., insgesamt nach Kuenen I, 2 p. 118 22 mal in der Chronik, bei 𝔈 außerdem Esr. 10, 1. Neh. 10, 35 und in der Liste Esr. 2, 59 = Neh. 7, 61. Aber auch bei P. und zwar sowohl im Grundstock Nu. 17, 17. 21. 26, 2, als auch in den sekundären Abschnitten Nu. 2, 2. 32. 3, 15. 20. 4, 2. 22. 29. 40 und 18 mal in Nu. 1.

10, 19 ויתנו ידם ל׳. Dieselbe Redensart auch 1. Chr. 29, 24. 2. Chr. 30, 8.

10, 24 משררים und שערים. Beide Gruppen, bei Ch zu den Leviten gerechnet, sind hier bei 𝔈 noch selbständige Kategorieen. Das Part. Poël משורר nur im Werke des Ch, wo es vor allem in listenartigen Aufzählungen vorkommt. Dasselbe gilt von שׁערים, das aber einmal außerhalb der Chronik begegnet 2. Reg. 7, 10.

Neh. 8, 1 ויאמרו ······ להביא. אמר לְ (befehlen, heißen) oft bei Ch. 1. Chr. 13, 4. 15, 16. 22, 2. 2. Chr. 14, 3. 29, 21. 27. 30, ferner Esth. 1, 17. 4, 13. Dan. 1, 3. 18. 2, 2. Häufig da, wo die ältere Sprache die direkte Rede verwendet, vgl. 1. Chr. 21, 18 und 2. Sa. 24, 11. 12. Vgl. unten zu 9, 15 und Driver p. 474 No. 3.

8, 4 לדבר ebenso 2. Chr. 24, 5.

8, 6 ויקדו. Auch 1. Chr. 29, 20 (fast wörtliche Übereinstimmung mit dieser Stelle!) und 2. Chr. 29, 30 wie hier mit השתחוה verbunden.

8, 8 מפרש vgl. das aramäische מְפָרַשׁ Esr. 4, 18.

8, 9 ברכו את י״י אלהיכם. Ebenso bei 𝔈 noch 9, 5. Ähnliche Formeln bei Ch להודות ולהלל oder הודו לי״י 1. Chr. 16, 4. 23, 30. 2. Chr. 5, 13. 7, 6. 31, 7. Neh. 12, 24. Auch mit dem Zusatze: er ist gut, und ewig währt seine Huld 1. Chr. 16, 34. 41. 2. Chr. 7, 6. 20, 21. Esr. 3, 11.

8, 10 חדוה. Dieses im Aramäischen (Esr. 6, 16) gewöhnliche Wort im Hebräischen sonst nur noch 1. Chr. 16, 27; das verwandte Verbum Ex. 18, 9 (E) und ψ 21, 7[1]), vgl. auch zu v. 12.

מנות. Bei 𝔈 auch noch v. 12. Das Wort war schon der alten Litteratur nicht unbekannt, vgl. 1 Sa. 1, 4. 5. 9, 23, aber erst in der jüngeren ist es häufiger, bei N. Neh. 13, 10, bei Ch 2. Chr. 31, 19. Neh. 12, 44. 47, 3 mal in Esth., dann in den jüngeren Abschnitten von P. Ex. 29, 26. Le. 7, 33. 8, 29.

8, 12 שמחה גדולה. Ebenso v. 17. Die Erwähnung der Freude bei einer Festfeier ist ein Charakteristikum des Ch. vgl. 1. Chr. 14, 40. 15, 25. 29, 9. 17. 22. 2. Chr. 29, 30. 36. 30, 21. 23. 26. Esr. 3, 12. 6, 22. Neh. 12, 43.

8, 13 להשכילם. Das Hiphil bei 𝔈 auch v. 20, bei Ch. 1. Chr. 28, 19. 2. Chr. 30, 22, dann ψ 41, 2, wo es auch wie hier mit אֶל verbunden ist.

8, 14 וימצאו כתוב בתורה. Ähnliche Verweisungen auf die Thora bei 𝔈 v. 15. Neh. 9, 14. 30. 10, 30. 35. 36. 13, 1 bei Ch 2. Chr. 25, 4. 29, 25. 33, 8. 34, 14. 35, 6. Graf p. 159 bemerkt zu 2. Chr. 25, 4: „Statt בְּסֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה steht hier בַתּוֹרָה בְּסֵפֶר מֹשֶׁה, so daß also hier schon תורה absolut als mit ספר משה gleichbedeutend zur Bezeichnung des Pentateuchs gebraucht wird. Neh. 8, 14. 10, 35. 37. 13, 1. 2. Chr. 35, 12." Mindestens ebenso häufig sind aber diese Verweisungen in

---

[1]) Dagegen ist Hiob 3, 6 יֵחַד zu lesen vgl. Duhm, Kommentar zu Hiob 1897 p. 19.

der deuteronomischen und deuteronomistischen Litteratur vgl. Deut. 28, 61. Jos. 1, 8. 8, 31. 34. 1. Reg. 2, 3. 2. Reg. 14, 6. 22, 13. 23, 21.

8, 15 ויעבירו קול. Die Redensart העביר קול bei 𝔈 auch Esr. 10, 7, bei Ch. 2. Chr. 30, 5. 36, 22 = Esr. 1, 1, bei P^s Ex. 36, 6.

8, 17. Die Israeliten hatten von Josua an bis auf diesen Tag nicht Sukkot so gefeiert Analoge Bemerkungen bei Ch. 2. Chr. 30, 26. 35, 18. Esr. 4, 2, bei 𝔈 9, 32, bei Dt. 2. Reg. 23, 22, ferner Jer. 36, 2 und sonst. — Der Vergleich mit Esr. 3, 4 (Ch) „die Zurückgekehrten veranstalteten Sukkot wie geschrieben steht“ zeigt, daſs die angeführte Bemerkung Neh. 8, 17 auf 𝔈 zurückgehen muſs und nicht von Ch herrühren kann.

8, 18 כמשפט. Häufig bei Ch vgl. 1. Chr. 15, 13. 23, 31. 2. Chr. 4, 7. 20. 30, 16. 35, 13. Auch bei P finden sich Parallelen zu diesem Ausdrucke, und zwar, wenn man von Le. 9, 16 und eventuell auch von Nu. 15, 24, dessen Fixierung schwierig ist, absieht, nur in seinen jüngsten Bestandteilen: Le. 5, 10 und 6 mal in Nu. 29. Vielleicht darf man auch 2. Reg. 11, 14 zum Vergleiche heranziehen, nicht aber Ge. 40, 13 (J), Ex. 21, 31 (E), Jos. 6, 15 (J? E?), wo der Ausdruck noch beweglicher ist.

יום ביום. Nach Bertheau, Chronik p. XVIII nur bei Ch. vgl. 1. Chr. 12, 22. 2. Chr. 8, 13. 30, 21. Esr. 3, 4. 6, 9. 2. Chr. 24, 11 (ליום ביום). In den hexateuchischen Quellen findet sich dafür יום ביומו Ex. 5, 13. 19 (J), 16, 4 (?), Le. 23, 37 (P^h), Deut. 24, 15 (D), das aber auch bei Ch. nicht fehlt 1. Chr. 16, 37. 2. Chr. 8, 14. 31, 16. Esr. 3, 4. Neh. 11, 23. 12, 47.

9, 15 ותאמר להם לבוא. אמר ל außer der oben p. 10 zu 8, 1 angegebenen Bedeutung noch in den anderen: „sich vornehmen“ und „versprechen“. So bei 𝔈 noch v. 23, und häufig bei Ch., freilich an einigen Stellen, die dieser aus älteren Quellen übernommen hat, 1. Chr. 21, 17. 27, 23. 2. Chr. 1, 18 (wie 1. Reg. 5, 19) 6, 1 (wie 1. Reg. 8, 12). 20 (hier Eigentum des Ch. vgl. 1. Reg. 8, 29). 13, 8. 21, 7 (wie 2. Reg. 8, 19) und öfter, vgl. Driver, p. 505 No. 33.

9, 25 לרב „im Überfluſs“, nach Driver, p. 502 bei Ch. in dieser Bedeutung 35 mal (davon 2. Chr. 1, 15 = 9, 27 = 1. Reg. 10, 27), auſserdem noch ebenso Sach. 14, 14. Die ältere Sprache hat dafür רבים oder הרבים und verwendet לרב bei der Vergleichung, wenn als tertium comparationis die Menge angegeben werden soll. Jud. 6, 5.

9, 28 ותעזבם ביד איביהם. Vgl. hierzu 2. Chr. 12, 5 ואף אני עזבתי אתכם ביד שישק.

9, 33 הרשענו. Das Hiphil הרשיע kommt nur in der jüngsten Litteratur in der Bedeutung „freveln“ vor 2. Chr. 20, 35. 22, 3. Dan. 9, 5. 11, 32. 12, 10 — oft bei Hiob Prov., in den jungen Psalmen (in den älteren Stellen in anderer Bedeutung Ex. 22, 8. 1. Sa. 14, 47. Deut. 25, 1. 1. Reg. 8, 32).

10, 34 מלאכת בית י״י. Die מלאכת בית י״י (oder מ״ ב״אלהים) nur noch 1. Chr. 23, 4. 26, 30. Esr. 3, 8. 6, 22. Neh. 11, 22, vgl. auch עשה המלאכה 1. Chr. 23, 24. 2. Chr. 24, 12. 13. 34, 10. 13. 17. Esr. 3, 9. Neh. 11, 12.

Man sieht, der sprachlichen Berührungen zwischen 𝔈 und Ch sind viel. Lassen sich daraus bestimmte Schlüsse ziehen? Torrey glaubt aus ihnen das Recht ableiten zu dürfen, die ganze 𝔈-Quelle dem Ch zuzuschreiben. Ohne Zweifel eine unstatthafte Verwendung des Sprachbeweises; denn es lassen sich, wie weiter unten gezeigt werden wird, ebenso viele sprachliche Berührungspunkte mit älteren Schriften nachweisen, die derart sind, daſs sie schwer zu Ch. als dem Verfasser von 𝔈 passen. Zudem sind auch viele Berührungspunkte mit Ch derart, daſs sie nicht notwendiger Weise von seiner Hand dem 𝔈-Texte eingefügt sein müssen, sondern daſs die betreffenden Worte und Ausdruckweisen Sprachgut der nachexilischen Zeit überhaupt sind. Man denke nur daran, daſs sich ihrer viele auch bei Prov. Hiob, Dan., in späteren Psalmen u. s. w. finden. Freilich im ganzen genommen beweist die Menge, in der diese Berührungen mit Ch. auf-

treten, daſs die Hand des Ch stark retouchierend in 𝔈 eingegriffen haben muſs. Zweierlei aber darf man wohl mit Sicherheit behaupten. Einmal, daſs die Berührungspunkte mit Ch in Esr. 7—10 häufiger sind als in Neh. 8—10. Wenn man bedenkt, daſs Esr. 7, 1—10. 11—26 und Esr. 8, 35 f. von vornherein aus unserer Untersuchung ausgeschieden worden ist[1]), so ist allerdings das beigebrachte Material für den übrig bleibenden Abschnitt von Esr. 7—10 absolut und relativ viel zahlreicher als das für den beträchtlich umfangreicheren Abschnitt Neh. 8—10. So mag also wohl Ch in Esr. 7—10 stärker eingegriffen haben als in Neh. 7—10. Und daſs man bei Esr. 7—10 wieder zwischen Esr. 7, 28—9, 15 einerseits und c. 10 andererseits zu unterscheiden hat, ergeben zwar nicht der sprachliche Befund, aber die vielen sachlichen Schwierigkeiten, die die jetzige Form von c. 10 mit sich bringt, Schwierigkeiten, die viel zahlreicher und tiefer gehende Eingriffe von Ch. verraten, als wir es bei Esr. 7, 28—9, 15 annehmen müssen, vgl. Kuenen I, 2 p. 166. Kosters, pp. 98—102 passim. Ebenso auffällig aber ist es, daſs wiederum die Gebete Esr. 9, 6—15. Neh. 9, 6—37 viel weniger Verwandtschaft mit der Sprache von Ch verraten als die erzählenden Abschnitte. Zwar lassen auch sie seine Hand verspüren. So wird wohl Neh. 9, 37 kaum das Gebet 9, 6 ff. abgeschlossen haben (vgl. Kosters p. 65). Aber im ganzen sind sie doch in höherem Grade intakt geblieben, als die historischen Partieen. Mögen sie auch immerhin orationes fictae sein (Kuenen), so sind sie doch jedenfalls von 𝔈 und nicht von Ch fingiert worden.

B. Die Esramemoiren und die prophetischen Abschnitte des Hexateuchs.

Es sollen in diesem Abschnitte die sprachlichen Beziehungen von 𝔈 zur JE-Schicht des Hexateuchs, ferner zu denjenigen vorexilischen Propheten dargestellt werden, die nicht ihrer ganzen Art nach dem Deuteronomium nahestehen. Auch die Vergleichung mit den alten Geschichtsquellen soll aus naheliegenden Gründen nicht ausgeschlossen sein. Da JE übrigens für 𝔈 schon als ein aus seinen einzelnen Bestandteilen zusammengearbeitetes Werk vorgelegen haben muſs, ist im folgenden auch nicht immer auf die Scheidung von J und E Rücksicht genommen.

Esr. 7, 28 עלי הטה חסד. Ebenso bei 𝔈 9, 9, sonst aber nur noch Ge. 39, 21 (J), wo es aber mit אֶל verbunden ist.

ואקבצה. Das Kal findet sich im AT im ganzen 37 mal; davon kommen nicht weniger als 12 Fälle auf die älteren Quellen Ge. 41, 35 (J). 48 (E). Jud. 12, 4. 1. Sa. 28, 1. 4. 29, 1. 2. Sa. 2, 30. 1. Reg. 11, 24. 18, 20. 22, 6. 2. Reg. 6, 24. 10, 18, bei D. nur Deut. 13, 17, bei P. gar nicht, bei Ch 2. Chr. 24, 5. 15, 9. 23, 2. 25, 5. 32, 6. 18, 5 (aus der Vorlage übernommen!) je einmal bei Zeph., Hab., Ez., Joel, bei 𝔈 noch 8, 15.

8, 17 ואשימה בפיהם דברים. Die Redensart oft bei E. in der Bileamsgeschichte Nu. 22, 38. 23, 5. 12. 16, auſserdem Ex. 4, 15 (J? R[je]?). 2. Sa. 14, 3. 19. Jes. 51, 16. 59, 21, ähnlich auch Deut. 31, 19 — mit נתן statt שים Deut. 18, 18.

8, 21 לנו ולטפנו. Wie E. es zu thun pflegt (vgl. Dillmann, Kommentar zum Hexateuch III, p. 251. Holzinger, p. 287), sind auch hier unter טַף Weiber und Kinder zusammengefaſst, während D. die Verbindung טפים ונשים bevorzugt Deut. 2, 34. 3, 6. 20, 14. 29, 10. 31, 12. Jos. 1, 14. 8, 35.

להתענות לפני אלהינו. Das Hithpael התענה sonst nur noch Ge. 16, 9 (R[je]) 1. Reg. 2, 26 bis ψ 107, 17. Dan. 10, 12. Aber nur an der letzten Stelle steht das Verb. wie hier in Parallele zum Fasten (wobei wohl die bekannte Verbindung ענה נפש vorgeschwebt hat) im spezifisch religiösen Sinne.

8, 31 אורב. Das Kal. ארב findet sich verhältnismäſsig selten in der historischen Litteratur und im Gesetze. Die ältesten Stellen sind Jud. 9, 32. 34. 43. 16, 2. 9. 12. 2. Sa. 22, 8. 13; sonst noch 7 mal in Jos. 8, wo es wohl auf Rechnung von J oder E kommt, und 7 mal in dem zweifelhaften Kapitel Jud. 20, bei D nur Deut. 19, 11, dagegen weder bei P noch bei Ch.

---

[1]) V l. p. 4 Anm. 2. Esr. 8, 35 f ist ein Einschub von Ch.

9, 13 חשכת. Außer 1. Sa. 25, 39. 2. Sa. 18, 16. 2. Reg 5, 20. noch Ge. 39, 9 (J). 20, 6. 22, 12 (E) 16 (R^{je}), sonst nur in der späteren Litteratur, besonders bei Hiob und Prov.

10, 11 תנו תודה לי״י. Die Redensart נתן תודה nur noch Jos. 7, 19 (JE).

10, 12 כן כדבריך עלינו לעשות. כדבריך läſst sich aus allen Hexateuchquellen belegen besonders oft aus JE Ge. 30, 34. 44, 10. 47, 30. Ex. 8, 6. Jos. 2, 21. Nu. 14, 20 (R^{je}? R^{d}?); כדבר פ״ bei JE Ge. 44, 2. Ex. 8, 9. 27. 12, 35, bei Dt Jos. 8, 27, bei P Le. 10, 7 (vgl. Holzinger p. 96).

קול גדול nur Jes. 29, 6. 2. Sa. 15, 23. 19, 5. Deut. 5, 19. 1. Reg. 8, 55. — בקול גדול bei 𝔊 noch Neh. 9, 4, ferner Ge. 39, 14 (J, einzige Stelle im Hexateuch!). 1. Sa. 7, 10. 28, 12. 1. Reg. 18, 27. 28. 2. Reg. 18, 28 (= 2. Chr. 20, 19). 2. Chr. 32, 18. Esr. 3, 12 (einzige Stellen bei Ch!). Prov. 27, 14.

Neh. 8, 2 מאיש ועד אשה. Ebenso Jos. 6, 21. 8, 25. (JE) 1. Sa. 22, 19. — 1. Chr. 16, 3 (Ch).

8, 10 אל תעצבו. Das Niphal נעצב Ge. 45, 5^{a} (JE), 3 mal bei Sa., 1 mal bei Eccl., sonst nur hier und v. 11.[1])

8, 11 מחשים. Das Hiphil החשה kommt in der geschichtlichen Litteratur nur Jud. 18, 9. 1. Reg. 22, 3. 2. Reg. 2, 3. 5. 7, 9 vor, der Stamm חשה überhaupt weder in einer hexateuchischen Quelle, noch bei Ch.

הסו. Auſser Jud. 3, 19. Nu. 13, 30 (E) nur noch zweimal bei Am. und je einmal bei Hab., Zeph., Sach.

9, 1 אדמה עליהם „Staub auf ihnen", ebenso 1. Sa. 4, 12. 2. Sa. 1, 2. Hiob 2, 12.

9, 9 ותרא את עני אבותינו. Vgl. Ex. 3, 7 (J), wo Jahwe spricht ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים. Daſs aber unsere Stelle, wie Bertheau-Ryssel p. 283 will, eine Zusammenstellung aus diesem Verse und Ex. 14, 10 b β [2]) und 15, 4 sei, ist fraglich. Das Schreien zu Jahwe kann deuteronomistische Reminiszenz sein, und die Erwähnung des Schilfmeeres weist noch nicht notwendig auf Ex. 15, 4 hin.

9, 10 ותעש לך שם כהיום הזה. Vgl. Ex. 9, 16 (JE) למען ספר שמי בכל־הארץ; Jer. 32, 20. Jes. 63, 12 fast ebenso wie Neh. 9, 10 — zu כהיום הזה vgl. Jer. 44, 22.

9, 15 לחם משמים. Derselbe Ausdruck Ex. 16, 4 (JE?), לחם שמים ψ 105, 40.

הארץ אשר נשאתי את ידי. Ebenso Nu. 14, 30 (JE), der Schwur Jahwes auch Deut. 32, 40 so bezeichnet, ferner Ex. 6, 8 (P) und Ez. 20, 6. 28^{a}. 42^{b}.

9, 17 ויתנו ראש vgl. Nu. 14, 4 (JE) נתנה ראש ונשובה מצרימה.

נפלאתיך. Das Wort נפלאות findet sich in Beziehung auf die Thaten Jahwes einige Male bei JE, vgl. Ex. 3, 20. 34, 10. Jos. 3, 5; ferner Jud. 6, 13. Jer. 21, 2, sehr oft in der poetischen Litteratur (Psalmen, Hiob, auch 1. Chr. 16, 9. 12. 24 gehören hierher), dagegen nicht bei D (Deut. 30, 11 in anderer Bedeutung), P und Ch.

9, 20 מנעת. Das Verb מנע bei E Ge. 30, 2. Nu. 22, 16. 24, 11[3]), öfter in der geschichtlichen Litteratur 1. Sa. 25, 26. 34. 2. Sa. 13, 13. 1. Reg. 20, 7; auſserdem bei Jer., Hiob, Prov., Joel.

9, 21 כלכלתם. Im Hexateuch hat nur E כלכל Ge. 45, 11. 47, 12. 50, 21 (vgl. Holzinger p. 185), auſserdem bei Ch 2. Chr. 2, 5. 6, 18, in den alten Geschichtsquellen 2. Sa. 20, 3. 1. Reg. 4, 7 bis 5, 7. 17, 4. 9. 18, 4. 13. 20, 27, wie in den deuteronomistischen Abschnitten 2. Sa. 19, 33. 34. 1. Reg. 8, 27, hier und da auch bei den Propheten, in den Psalmen und Prov.

שלמותיכם = שמלותיכם. שמלה kommt öfters bei J, E und D vor, aber nicht bei P. Nachweis bei Holzinger p. 105).

---

[1]) Guthe p. 18 weist Neh. 8, 11 Ch, zu.

[2]) Welcher Quelle Ex. 14, 10 b β zuzuweisen sei, ist streitig vgl. Holzingers Tabelle.

[3]) Über die Zuweisung von Nu. 24, 11 an E oder J. vgl. Holzingers Tabelle.

9, 24 הכנע. Das Hiphil הכניע nur noch Jud. 4, 23. 2. Sa. 8, 1. Jes. 25, 5. Deut. 9, 3. ψ 31, 15. 107, 12. 1. Chr. 17, 10. 18, 1. 2. Chr. 28, 19. — Dagegen das Niphal nie in Esr.-Neh., obwohl oft bei Ch, vgl. Driver p. 504, No. 18.

9, 25 ארץ שמנה. Vgl. Nu. 13, 20 (JE).

בטובך. Das substantivische טוב begegnet öfter in der älteren geschichtlichen Litteratur, bei J Ge. 24, 10, bei E Ge. 45, 18. 20. 23, bei JE Ex. 33, 19, ferner 2. Reg. 8, 9; ferner (von JE wohl daher übernommen) in der älteren Prophetie Hos. 3, 5. 10, 11. Jes. 1, 19. Jer. 2, 7. 31, 11. 13, bei D Deut. 6, 11. 28, 47. In der späteren Sprache nur öfter in den Psalmen, je einmal bei Sach. 9 ff., Prov., zweimal bei Hiob. Bei 𝔈 noch einmal hier und v. 35. Esr. 9, 12.

9, 32 יגתה. Ein Charakteristikum von J (vgl. den Nachweis bei Holzinger p. 110), während es sich bei D nur Deut. 5, 22. 10, 12. 26, 12 findet.

התלאה. Das Wort ist auch Ex. 18, 8 (R^{je}). Nu. 20, 14 (JE) mit מצא verbunden und findet sich sonst nur noch Thren. 3, 5. Mal. 1, 13.

10, 36 בכורי אדמתנו, ebenso Ex. 23, 19 (R des Bundesbuches). 34, 26 (J).

Wenn man von dem in diesem Abschnitte beigebrachten Material auch manches als mehr zufällige Berührung zwischen 𝔈 und JE beurteilen muſs, wenn auch andres nicht so durchsichtig ist, daſs es unbedingt aus JE hergeleitet werden muſs, so sind doch wiederum auch Beziehungen da, die uns an eine unmittelbare, nicht durch Ch vollzogene Übermittelung denken lassen. Man vergleiche das oben zu Esr. 7, 28 (הטה חסד). 8, 21 (לנו ולטפינו). 10, 11 (נתן תודה). Neh. 9, 17 (נתנה ראש). 9, 25 Ausgeführte. Bei der schriftstellerischen Art des Ch, der zwar den ganzen Pentateuch kannte, aber seinen eigenen Stil vor allem an P als der potior pars des Gesetzes gebildet hat, ist es schwer anzunehmen, daſs er sich gerade hier von Quellen abhängig zeigen sollte, deren Einfluſs in seinem übrigen Werke nur latent ist.

C. Die Esramemoiren und das Deuteronomium.

In diesem Abschnitte sollen nicht nur die sehr zahlreichen sprachlichen Beziehungen von 𝔈 zum Deuteronomium dargestellt werden, sondern nicht minder die zu den diesem nahestehenden Schriftstellern. Darunter sind zunächst die deuteronomistischen Redaktoren der Thora wie der Geschichtsbücher von Jos. bis Reg. zu verstehen, aber ebenso auch einige Propheten aus der Zeit von D, z. B. Jeremia.

Esr. 7, 27 נתן כזאת בלב המלך לפאר. Die Redensart נתן (ב)לב, fortgesetzt durch לְ c. infin. mit Bezug auf einen von Gott gegebenen Entschluſs findet sich auch bei N, vgl. Neh. 2, 12. 7, 5 (hier aber אֶל statt בְּ und Waw cons. statt ל c. inf.) und fast in der gleichen Form Deut. 29, 3. Jer. 24, 7. 32, 39. Ez. 11, 19 (fortgesetzt durch למען c. impf. und ähnlich auch 36, 26. 27), ferner bei P^s Ex. 35, 34. 36, 1. In der Chronik begegnet sie uns nicht. — Das Piel פאר findet sich sonst nur noch Jes. 55, 5. 60, 7. 13. ψ 149, 4.

9, 1. Die Aufzählung der kananitischen Völker. E. Meyer ZatW. I p. 122—126 hat nachgewiesen, daſs überall, wo sich in den alten Geschichtsquellen ähnliche Aufzählungen der Völker Kanaans finden, die Hand eines jedenfalls nicht vordeuteronomischen Redaktors im Spiele ist Ge. 10, 16 f. 15, 19 ff. Ex. 3, 8. 17. 13, 5. 23, 23. 33, 2. 34, 11. Nu. 13, 29. Jos. 9, 1. 11, 3. 12, 8. 24, 11. Jud. 3, 5. „Die älteste Stelle, an der die ‚sieben‘ Völker Kanaans vorkommen, wäre, falls das Kapitel alt ist, Deut. 20, 17 . . . . dann folgt Deut. 7, 1“ (Meyer l. c. p. 124). J nennt die alten Einwohner des Landes durchgehends Kananiter (mit Ausnahme von Jud. 1, 35), nach Kuenen auch Kananiter und Pheresiter, E Amoriter (vgl. auch Budde, Bibl. Urgeschichte p. 344 ff.). — Die an unserer Stelle genannten Völker können allerdings in dieser Form weder aus Deut. 20, 17 noch aus 7, 1

allein geflossen sein; die Erwähnung der Ammoniter[1] und Moabiter schaut vielleicht auf Deut. 23, 4. 5, aber über eine Vermutung kommt man nicht hinaus. Denn es bleibt auf alle Fälle schwer verständlich, daſs hier Ägypter und Edomiter[2]) ohne weiteres zu den Völkern gerechnet werden, deren Konubium unbedingt verurteilt wird, da sie doch Deut. 23, 8 ganz anders behandelt werden als Ammoniter und Moabiter. Gerade wenn 𝔈 von Esra selbst herrührt, wäre ein solcher Verstoſs gegen den Buchstaben der deuteronomischen Thora unbegreiflich. So bleibt denn das Dilemma: entweder gehört die Aufzählung der kananitischen Völkerschaften Esr. 9, 1 nicht zur Quelle, oder Deut. 23, 2—9 war damals noch nicht als Bestandteil des Gesetzes bekannt.[3])

מתועבותיהם. Das Wort תועבה ist ein Lieblingsausdruck von D und seiner Schule (Nachweis bei Holzinger p. 290), findet sich aber auch etliche Male bei J (Ge. 43, 32. 46, 34. Ex. 8, 22) und bei Jes., Jer., Jes. 40 ff., Mal., nicht weniger als 42 mal bei Ez. Im priesterlichen Gesetze nur bei P^h, bei Ch 2. Chr. 34, 33. 36, 8 und — sehr ähnlich mit unsrer Stelle — 2. Chr. 28, 3. 33, 2 36, 14. Auch sehr oft bei Prov. — Bei 𝔈 begegnet es uns noch v. 11 (Zitat!) und v. 14.

9, 2 זרע הקדש. Diese Bezeichnung erinnert an Deut. 7, 6. 14, 2. 26, 19.

יד השרים והסגנים היתה במעל הזה ראשונה. Ähnlich Deut. 13, 10 ידך תהיה בה בראשונה להמיתו.

9, 5 ואפרשה כפי אל י"י. Ebenso bei Dt 1. Reg. 8, 22. 38. 54 (und im Parallelbericht bei Ch 2. Chr. 6, 12. 13. 29, aber sonst nicht bei Ch!), aber auch schon bei J (Ex. 9, 29. 34), auſserdem nur noch Jer. 48, 40. Thren. 1, 10. Hiob 11, 13. ψ 44, 21 und (aber in anderem Sinne) Prov. 31, 20.

9, 6 בשתי ונכלמתי. Vgl. Jer. 31, 19 בשתי וגם נכלמתי (die Form בשתי sonst nur noch Esr. 8, 22 bei 𝔈!), ähnliche Verbindungen Jer. 14, 3. 22, 22. Ez. 36, 32. Jes. 41, 11. 45, 16. 17.

9, 8 רגע. Ebenso Ex. 33, 5 (R^d), nach Giesebrecht Zat W. I p. 229 ist רגע deuterojesaianisch und findet sich sonst noch 4 mal bei Hiob, ebenso oft in den Psalmen und Thren und fehlt auch nicht ganz in der Chronik.

תחנה nur noch Jos. 11, 20 (Dt) im Sinne von „Erbarmen, Gnade“.

9, 9 להעמיד את חרבותיו. Sinnverwandt ist Jes. 44, 26 וחרבותיה אקומם.

9, 10 מצותיך. Das Wort מצוה kommt bei 𝔈 auſserdem noch v. 14, Neh. 9, 13. 14. 16. 29. 10, 30. 33 vor. Es ist bekanntlich ein Lieblingsausdruck von D, der es besonders gern im Singular in kollektiver Bedeutung gebraucht (Nachweis bei Holzinger p. 288) eine Gebrauchsweise, die sich bei P nur in der bezüglich ihres Alters zweifelhaften Stelle Nu. 15, 31 nachweisen läſst, wohl aber einige Male bei Ch 2. Chr. 8, 13. 29, 25. 35, 15. Neh. 12, 45. Der Plural findet sich einmal bei J Ex. 16, 28, oft im Deut. und der davon abhängigen Litteratur Deut. 4, 2. 5, 10. 26. 10, 13. Ex. 20, 6. 1. Reg. 11, 34. 14, 8. 18, 18 u. s., bei P nur in seinen ältesten und in seinen jüngsten Bestandteilen, nicht aber in der sog. Grundschrift Le. 22, 31. 26, 3. 15. Nu. 15, 39 — Le. 4, 2. 13. 22. 5, 17. 27, 34. Nu. 15, 22.

9, 11 הארץ אשר אתם באים לרשתה. Frappante Ähnlichkeit der Ausdrucksweise mit Deut. 7, 1 הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה, nicht minder mit 4, 5. 11, 10. — Das Wort ירש bei 𝔈 auch noch Neh. 9, 15. 22. 23. 24. 25, ein Lieblingsausdruck des Deuteronomiums[4]) und seiner Schule (Jos. 12, 1.

---

[1]) Diese fehlen übrigens 1. Esr. 8, 66.

[2]) Statt האמרי ist wohl nach 1. Esr. 8, 66 zu lesen האדמי.

[3]) Für die erste Möglichkeit treten Guthe, The books of Ezra and Nehemiah 1896 p. 9, für die zweite Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel 1857, p. 88–91 und Bertholet, Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden 1896 p. 142—144 ein. Sie erblicken in Deut 23, 2—9 ein Gesetz, das seine Entstehung erst dem Entscheidungskampfe um die Aufnahme Fremder in die Gemeinde, der zur Zeit Esras und Nehemias tobte, verdankt. Es verfolgt danach gerade die entgegengesetzte Tendenz wie das Buch Ruth. Dagegen Kuenen I, 1 p. 253.

[4]) Alle Stellen bei Steuernagel, Kommentar zum Deuteronomium 1896 p. XXXVII.

21, 43. 2. Reg. 17, 24 u. s., findet sich allerdings auch in allen anderen hexateuchischen Quellen (Ge. 15, 4 bis 24, 60 u. s. bei J, Ge. 21, 10. 45, 11 u. s. bei E), insbesondere auch, wenn auch nicht zu häufig, bei P, vgl. Le. 22, 24 (Ph) bis und oft im Buche Jos. bei Pg, Le. 25, 46. Nu. 33, 53 (Ps), in der Chronik nur 1. Chr. 28, 8.

מפה אל פה. Ähnlich פה לפה 2. Reg. 21, 16 (Dt) 10, 21.

In dem Zitat v. 11 geht wie bei den Deuteronomisten (vgl. 2. Reg. 17, 13. 21, 10. 24, 2) der Begriff der Thora nicht in dem Gesetzbuche auf.[1]) Wenn hier aber eine Vorschrift des Gesetzes auf Propheten Jahwes (עבדיך הנביאים) zurückgeführt wird, so kann man sich das wohl mit Sellin, Serubbabel 1898 p. 66 damit erklären, daſs in jener Zeit das Ansehen der Propheten so gesunken war,[2]) daſs man die alten Propheten, um sie nicht desavouieren zu müssen, zu Gesetzeslehrern stempelte, so auch bei 𝔈 Neh. 9, 26. 30, ferner Dan. 9, 6 (in Verbindung mit v. 5).

9, 12 לא תדרשו שלומם וטובתם עד עולם. Vgl. Deut. 23, 7 לא תדרשו שלומם וטובתם כל ימיך לעולם ähnliche Ausdrücke auch Jer. 29, 7. 38, 4. Esth. 10, 3, bei 𝔈 Neh. 13, 1.

למען תחזקו. Wörtlich ebenso Deut. 11, 8.

ואכלתם את טוב הארץ. Nach Bertheau-Ryssel p. 117 nirgends im Pentateuche; eine Anologie bietet Jes. 1, 19 טוב הארץ תאכלו (vgl. oben Abschnitt B p. 14 über טוב). Auch die Verheiſsung am Schlusse dieses Verses läſst sich nach Bertheau-Ryssel nicht aus dem Gesetze belegen, sondern ist eine Vermengung von Prov. 13, 22 und Ez. 37, 25.

9, 14 תאנף בנו. Das Kal אנף nur 1. Reg. 8, 46 (Dt) = 2. Chr. 6, 36, sonst nur in den Psalmen und Jes. 12, 1.

9, 15 אתה צדיק. Gerecht ist Gott hier genannt in dem Sinne, daſs er mit seinem Volke einen Rechtsstreit hat und dabei im Rechte ist, vgl. Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte 1893 p. 422, wo auch andere Beispiele für diesen Sinn von צדיק. In anderem Sinne bei 𝔈 Neh. 9, 8, wo Gott so genannt wird, weil er sich gegen sein Volk wohl verhält, insbesondere seine Verheiſsung an Abraham erfüllt. In diesem Sinne wird die Gerechtigkeit Gottes oft bei den Propheten verstanden, vgl. Jes. 42, 6. 45, 13. 63, 1; auch schon Jud. 5, 1. Zeph. 3, 5. Deut. 32, 4 sind wohl so gemeint, vgl. Smend l. c. p. 423.

10, 3 נכרת ברית לאלהינו. Hier gebraucht von einem entsprechenden Handeln der Gemeinde wie auch bei 𝔈 noch Neh. 9, 8. 10, 1, bei Ch 2. Chr. 29, 1. P gebraucht die Redensart כרת ברית bekanntlich nie von einem Bund zwischen Gott und Mensch, sondern bevorzugt da die Verbindungen נתן ב״ und הקים ב״, wo dann allemal Gott als handelndes Subjekt erscheint (Nachweis bei Holzinger p. 341), während D auch in diesem Falle כרת ב״ gebraucht. Deut. 5, 2. 3. 9, 9. 28, 69. 2. Reg. 17, 35 u. s.[3])

10, 6 וילך שם לחם לא אכל ומים לא שתה. Erinnert an Deut. 9, 6b, wo Mose 40 Tage und Nächte auf dem Berge bleibt und von dieser Zeit erzählt לא אכלתי ומים לא שתיתי, ebenso v. 18 und Ex. 34, 24 (wohl J).

10, 8 מקהל הגולה. Die קהל Jahwes auch Deut. 23, 2. 3 bis 4 bis 9, sonst aber nicht im Deut. Gegenüber Geiger, Urschrift p. 88 (vgl. p. 15 A 3) bemerkt Kuenen l. c., daſs die קהל י״י schon Mich. 2, 5 vorkommt und auch Pg bekannt sei, Nu. 16, 3. 20, 4 (vgl. auch Steuernagel,

---

1) Vgl. Smend, Über die Genesis des Judentums in der ZatW. II p. 105. Dies ist der ältere Begriff von der Thora, von dem Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte p. 176 richtig sagt, daſs die Propheten bisweilen so reden, als ob es gar keine priesterliche Thora gäbe, Jer. 7, 25 Deut. 18, 18, Sach. 1, 4 ff., 7, 7 ff. Vgl. hierzu auch unten zu Neh. 9, 34 p. 19.

2) Sellin, l. c. „Ihr Hauptgewerbe ist es, Revolutionen anzubahnen oder politische Intriguen einzufädeln Neh. 6, 16 f. 14.“ Auch Sach. 13, 1—6 und Joel 3, 1 ff. kommt diese Miſsachtung der Prophetie zum Ausdruck.

3) Vgl. besonders zum Sprachgebrauche von P. Giesebrecht ZatW. I p. 221 f. und vor allem Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im AT. 1896 p. 200 f.

Entstehung des deuteronomischen Gesetzes, 1894. p. 55). Das Fehlen des Ausdruckes im übrigen Deut. erklärt Kuenen damit, daſs der Ausdruck der besonderen für Deut. 21—25 benützten Quelle angehört haben soll.

Neh. 8, 3 ואזני כל העם אל ספר התורה. Das Verlesen des Gesetzes vor den Ohren des Volkes bei 𝔈 ebenso 13, 1, bei Dt Deut. 31, 30. 32, 44. 2. Reg. 23, 2 (= 2. Chr. 34, 30), bei JE Ex. 24, 7. — So weder bei P noch bei Ch.

8, 9 קדוש לי״י הוא לי״י אלהיכם. קדוש לי״י bei 𝔈 auch noch v. 10 (11), bei Ch nur 2. Chr. 35, 3, aber oft bei D vgl. Deut. 7, 6. 14, 2. 21, dann bei P^h Le. 20, 26. 21, 6. 7.

8, 10. Die Weisung, den Armen auch Kuchen und süſse Getränke zukommen zu lassen, erinnert an die deuteronomische Vorschrift, auch der armen Leviten und Waisen zu gedenken, z. B. am Hüttenfest Deut. 16, 11. 14.

9, 6[1]) שמי השמים. Ähnlich Deut. 10, 14. 1. Reg. 8, 27 (= 2. Chr. 6, 18). 2. Chr. 2, 5.

צבא השמים לך משתחוים. Das Gott anbetende Himmelsheer (gemeint sind die zur himmlischen Umgebung Jahwes gehörigen höheren Wesen) auch ψ 103, 21. 148, 2 (an beiden Stellen ist צבאו zu lesen, was auch ψ 148, 2 das Ketib hat). Vgl. hierzu auch 1. Reg. 22, 19. ψ 89, 6—8, ferner Deut. 17, 3. 4, 19. Hiob 38, 7, wo sie mit den Sternen identifiziert werden, die daher auch Jes. 40, 26 so heiſsen.

9, 7. Zu den Ausdrücken dieses Verses vgl. Ge. 12, 1. 2. 15, 7 (J) — Deut. 10, 15. 4, 37 — Ge. 11, 31. 17, 5 (P).

9, 8 לתת לזרעו. Vgl. Deut. 15, 6.

ומצאת לבבו נאמן לפניך. Vgl. Deut. 32, 4.

9, 10 ותתן אותות ומופתים בפרעה ובכל־עם ארצו. Vgl. Deut. 6, 22. ויתן י״י אותות ומופתים גדלים ורעים במצרים ובפרעה ובכל ביתו בעינינו.

9, 11 מים עזים. Auch Jes. 43, 16.

9, 13. Das Herabsteigen Gottes auf den Berg Sinai und das Reden aus dem Feuer ist wohl nach Deut. 4, 36 zu verstehen, wo es heiſst מן השמים השמיעך את קולו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה ודבריו שמעת מתוך האש.

חקים. In Verbindung mit „Zeugnissen, Rechten, Geboten, Gesetzen" oft im Deut. (Nachweise bei Steuernagel, Kommentar p. XXXIX No. 73), fehlt aber auch nicht bei P^h Le. 18, 4. 26. 19, 37. 20, 22 u. s. — Vgl. zu den lobenden Epitheta die ähnlichen Lobpreisungen des Gesetzes Deut. 4, 8. Mal. 2, 6. ψ 19, 9. 119, 39. 43. 86.

9, 15 לבוא לרשת. Ebenso Deut. 9, 1. 11, 31 u. s.

9, 16 ויקשו את ערפם. Ebenso bei 𝔈 v. 17. 29, vgl. auch עם קשה ערף Ex. 32, 9. 33, 3^b. 5. 9 (JE). 34, 9. Deut. 9, 6. 13. 27. 10, 16. 31, 27. — Die Geschichtsbetrachtung, die hier zu Tage tritt, schlieſst sich der deuteronomistischen an 2. Reg. 17, 14, vgl. auch Jer. 2, 6—8. 7, 26. 17, 23. 19, 15 und nähert sich der des Ez., vgl. dessen Kapp. 16 u. 20. Ein später Ausläufer dieser Betrachtungsweise ist Dan. 9, 4—19.

9, 17 וימאנו לשמע. Ganz ähnlich Jer. 11, 10. Sach. 7, 11.

חנון ורחום וארך אפים ורב חסד. Vgl. damit Ex. 34, 6 (R^d) י״י אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת; ähnlich auch Nu. 14, 18 (R^{je}?) י״י ארך אפים ורב חסד נשא עון ופשע und Jon. 4, 2. Joel 2, 13. 2. Chr. 30, 9 — bei 𝔈 auch v. 31 ähnlich.

9, 18 נאצות. Ebenfalls Ez. 35, 12.

9, 19 ברחמיך הרבים. Die רחמי י״י sind gerade in diesem Kapitel auffällig häufig erwähnt v. 27. 28. 31, sonst vor allem bei den Propheten alter wie junger Zeit, vgl. Hos. 2, 21. Jes. 54, 7.

---

[1]) Mehrere Beobachtungen zu Neh. 9 in diesem Abschnitte verdankte ich der Güte meines verehrten Lehrers, Herrn Prof. D. H. Guthe in Leipzig.

Dan. 9, 18 und in den Psalmen. Auch bei D und Dt. vgl. Deut. 13, 18. 1. Reg. 8, 50, einmal in einer alten Geschichtsquelle 2. Sa. 24, 14 (und mit leiser Veränderung 2. Chr. 21, 13), sonst weder im Hexateuch noch bei Ch.

9, 20 רוחך הטובה. Ähnlich Ez. 11, 19. 36, 26 f. Jes. 63, 11ᵇ. 14. ψ 143, 10.

9, 21 ורגליהם לא בצקו. Vgl. Deut. 8, 4 ורגלך לא בצק und 29, 4 לא בלו שלמותיכם מעליכם ונעלך לא בלתה מעל רגליך, beidemale wie hier mit Bezug auf die Wüstenwanderung.

לא חסרו. In gleichem Zusammenhange Deut. 2, 7 לא חסרת דבר.

9, 24 ותתנם בידם. Die Redensart ist hier von der Unterjochung der Kananiter durch Israel gebraucht wie Deut. 3, 2. 3. 7, 24 u. s., im umgekehrten Sinne Deut. 1, 27. Jud. 2, 14. 13, 1 (Dt).

9, 25 בתים מלאים כל טוב. Wörtlich ebenso Deut. 6, 11.

וישמינו. Ähnlich Deut. 32, 5 וישמן ישורון und Jer. 5, 28. — Das Hiphil השמין außer unserer Stelle nur noch Jes. 6, 10.

ערים בצורות. Die befestigten Städte oft bei Deut., vgl. 1, 28. 3, 5. 9, 1. Jos. 14, 12 (Dt), sonst Nu. 13, 28 (JE), 2. Sa. 20, 6. 2. Reg. 18, 13. 19, 25 (= Jes. 37, 26), bei Ch 2. Chr. 17, 2. 19, 5. 32, 1 (hier aber aus 2. Reg. 18, 13 übernommen!). 33, 14, nie bei P. — Die Vorzüge des Landes Kanaan werden von D gern ähnlich geschildert wie hier v. 25, vgl. Deut. 6, 11. 8, 7—9. Jos. 24, 13 (Dt).

9, 26 וימרו. Das Hiphil המרה mit Bezug auf Jahwe als Objekt sehr oft im Deut., verbunden mit עם 9, 7. 24, mit את פי י״י 1, 26. 43. 9, 23, mit ב wie hier Ez. 20, 8. 13. 21 vgl. auch Deut. 31, 27. Ez. 5, 6.

וישליכו את תורתי אחרי גום. Vgl. hierzu Ez. 23, 35 ותשליכי אתי אחרי גוך und bei Dt fast ebenso 1. Reg. 14, 9. Sonst bietet das AT kein Analogon zu dieser Ausdrucksweise.

העידו. Hier von den Propheten, v. 29. 30. 34 von Jahwe gebraucht. In diesem religiösen Sinne ein Lieblingsausdruck von D und seiner Schule, vgl. Deut. 4, 26. 8, 19. 30, 19. 31, 28. 2. Reg. 17, 13. 15 und von Jer., vgl. 11, 7. 42, 19 u. s. Im Hexateuch außer bei D nur noch Ex. 19, 21. 23 (JE), nie bei P und Ch. — Mit der Niederlassung in Kanaan beginnt hier der eigentliche Abfall von Jahwe wie auch Jer. 2, 7 f. 3, 25. 32, 30 ff., vgl. auch 1. Reg. 14, 9. Ez. 23, 35. An welche Propheten übrigens an unserer Stelle gedacht wird, läſst sich nicht sicher erkennen. Man könnte 1. Reg. 18, 4. 13. 19, 10. 14 herbeiziehen, doch ist die Aussage möglicherweise nur eine Verallgemeinerung von Jer. 2, 30 in der Weise der späteren Anschauung, die z. B. im NT Mt 5, 12. 23, 29 f. 37. Lc. 11, 47. 13, 33 f. hervortritt. Dazu kommt, daſs man seit D und Jer. ein ununterbrochenes Prophetentum in Israel annahm, vgl. Deut. 18, 15 ff. Jer. 7, 13. 25. 35, 14. 11, 7.

9, 27 בעת צרתם יצעקו אליך וג״. Das Schreien des Volkes um Hilfe ebenso bei Dt Jud. 6, 6. 10, 10. — „Retter geben" wie Jud. 3, 9. 15, vgl. auch 2, 15 f. — Die Erhörung vom Himmel wie 1. Reg. 8, 30. 32. 34. Doch denkt wohl der Verf. nicht nur an die Zeit der Richter, sondern wohl noch mehr an die Unglücksfälle in der Königszeit.

9, 28 כנוח להם. Das Verb נוח, Kal und Hiphil, mit Bezug auf die politische Ruhe des Landes ein Lieblingsausdruck von D und seiner Schule, vgl. Deut. 12, 10. Jos. 21, 44. 22, 4. 23, 1. 2. Sa. 7, 1. 11 u. s., aber auch bei Ch. oft in diesem Sinne 1. Chr. 22, 18. 2. Chr. 14, 5. 6. 15, 15. 20, 30.

לעשות הרע לפניך. „Thun, was Jahwe miſsfällt", ist der Ausdruck des Deut. für Höhendienst und Götzendienst, vgl. Deut. 17, 2.

9, 29 ולא שמעו. Das Verb שמע bekanntlich ein für D bezeichnender Ausdruck (vgl. Steuernagel, Kommentar p. XL). לא שמע im Sinne der religiösen Gehorsamsverweigerung oft bei Jer. 7, 24. 26. 28. 9, 9. 12. 32, 23. 35, 17 u. s., dann auch bei Dt 2. Reg. 18, 12 bis 22, 13. 17, 14. 40. Jud. 2, 17 u. s., aber auch einige Male bei P Ex. 6, 9. 12. 16, 20 (P? JE?).

ויתנו כתף סררת. Ebenso Sach. 7, 11, zum Bilde vgl. auch Hos. 4, 16. כפרה סררה סרר ישראל.

9, 31 ולא עשיתם כלה. Die Verbindung עשה כלה findet sich zweimal bei Nah. (1, 8. 9), oft bei Jer. (4, 25. 5, 10. 18. 30, 11 bis 46, 28 bis), dann Ez. 11, 13. 20, 17. — Das Substantiv כלה, außerdem je einmal bei J (Ge. 18, 21) und E (Ex. 11, 1), zweimal bei Jes., je einmal bei Zeph. und Ez., zweimal bei Dan.[1])

9, 32 שומר הברית והחסד. Dieselbe Zusammenstellung auch Deut. 7, 9. 1. Reg. 8, 23 (= 2. Chr. 6, 14) Neh. 1, 5. Dan. 9, 4. Mit Recht macht aber Kraetzschmar p. 145 darauf aufmerksam, daß die Verbindung in allen diesen Stellen formelhafter Bestandteil von Doxologieen ist, die die Festigkeit und Treue Jahwes gegen seine Diener preisen sollen, welche seine Gebote bewahren. Nur Deut. 7, 12 hat die Formel Bezug auf eine bestimmte geschichtliche Berith, den Erzväterbund. Übrigens findet sie sich zuerst im Deut.

עד היום הזה. Einige Male bei J (Ge. 26, 33. 32, 33. 42, 26 u. s.) und E. (Ge. 48, 15), sehr oft bei D und Dt, so Deut. 2, 22. 3, 14. 10, 8. 11, 4. Jos. 13, 13. 14, 14. 22, 3. 23, 8. 9.

Wie hier, so findet sich auch Jes. 40, 1 der Gedanke: je größer die Drangsal, desto eher scheint das von Gott verhängte Strafmaß erreicht zu sein.

9, 33. Der Verf. hadert nicht mit Gott, was die früheren Propheten dem Volke schuld gaben (Jer. 2, 29. 35. 23 vgl. 12, 1), sondern bekennt die Sünden des ganzen Volkes.

9, 34 לא עשו תורתיך. Die Verbindung עשה התורה kommt zwar meines Wissens in dieser Form in keiner der hexateuchischen Quellschriften vor (einmal bei Ch 2. Chr. 14, 31), aber sie erinnert doch an das deuteronomische שמר ועשה (שמר לעשות) Deut. 4, 6. 7, 11. 8, 1. 16, 12. 28, 13 u. s. — Interessant ist die Thatsache, daß sich auch der Gebrauch des Wortes תורה hier dem des Deut. annähert. Erst dieses und die von ihm abhängige Litteratur kennt die schriftlich fixierte Thora und verbindet mit diesem Begriffe zugleich den der darin niedergelegten, eine organische Einheit bildenden Offenbarung Gottes, vgl. Deut. 17, 18. 19. 27, 3. 26. 28, 58. 61. 29, 20. 30, 16. Jos. 1, 8. 8, 34 bis 2. Reg. 17, 13 u. s. Dagegen ist in der älteren Litteratur die תורה entweder ein (meist kasuistischer) Rechtsentscheid Ex. 18, 16. 20 oder eine durch einen Propheten mündlich vermittelte Offenbarung Gottes (ohne daß damit Gottes Wille systematisch vollständig zum Ausdrucke gebracht wird) Ex. 16, 4. 28. Im priesterlichen Gesetze steht P^h dem deuteronomischen Sprachgebrauche nahe Le. 26, 46, im übrigen P ist das Wort Bezeichnung eines für einen besonderen Fall gemünzten, aber schriftlich fixierten Weistums, findet sich aber übrigens bei P^g nur Ex. 12, 49, sonst nur bei P^s Le. 6, 2. 7. 18. 7, 7. 11, 46. Nu. 19, 2. 31, 21 u. s. Jedenfalls kennen P^g und P^s wohl einzelne תורות, aber keine תורה κατ᾽ ἐξοχήν. Ch schließt sich dem Deut. an 1. Chr. 22, 12. 2. Chr. 12, 1. 17, 9. 34, 14 u. s.

לעדותיך. Der Plural עדות nicht weniger als 8 mal in ψ 119, sonst nur noch in der deuteronomistischen Litteratur 1. Reg. 2, 3. 2. Reg. 17, 15. 23, 3 (hieraus der Ausdruck in 2. Chr. 34, 31 übernommen), bei Ch nur 1. Chr. 29, 19.

9, 35 שבו ממעלליהם הרעים. Ähnlich ist das bei den Propheten häufige ר״ע מעלליכם Hos. 9, 15. Jes. 1, 16. Deut. 28, 20. Jer. 4, 4. 21, 12. 23, 2. 22. 25, 5. 26, 3. 44, 22. ψ 28, 4. — Genau so wie unsere Stelle hat Sach. 1, 4 das Kre, vgl. auch das ähnliche Jud. 2, 19.

9, 36 לאכל פריה הטובה. Daß die Israeliten das Land Kanaan von Jahwe erhalten haben לאכל פריה הטובה, findet sich wörtlich so Jer. 2, 7. — פרי הארץ einmal bei E Nu. 13, 26, dagegen פ״ האדמה ein oft wiederkehrender Ausdruck bei D vgl. Deut. 7, 13. 26, 2. 10. 28, 4. 11. 18. 33. 42. 51. 30, 9. — פ״ הארץ Deut. 1, 25.

9, 37 תבאתה. Das Wort תבואה kommt je einmal bei J (Ge. 47, 24) und E (Ex. 23, 10) vor, öfter im Deut. vgl. 14, 22. 28. 16, 15. 22, 9. 2. Reg. 8, 6 (Dt.), und auch oft bei P, sowohl in

[1]) Ob auch 1 Sa. 20, 33, ist bei dem augenscheinlich sehr stark korrumpierten Zustande des Textes schwer zu entscheiden.

seinen ältesten, als in seinen jüngeren Bestandteilen vgl. Le. 19,25. 25,3. 7. 20. 22 bis — 23,39. 25,12. 15. 16. Nu. 18,30 bis, Jos. 5,12. Bei Ch nur zweimal 2. Chr. 31,5 (hier wohl aus Nu. 18 übernommen) und 32,28.

10, 30 ויבאו באלה ובשבועה. Eine Analogie hierzu bietet Ez. 17,13 ויבא אתו באלה (aber in anderem Sinne als hier).

אדיריהם. Der Plural אדירים als feste Standesbezeichnung vielleicht schon Jud. 5,25, öfter bei Jer. vgl. 14,3. 25,34. 35. 36. Außerdem noch bei N. Neh. 3,5 und Ch 2. Chr. 23,20.

10, 34 לכפר על ישראל. Erinnert an Ez. 45,17 לכפר בעד בית ישראל.

10, 38 המעשרים. Das Piel עשר hat bei D (vgl. Deut. 14, 22. 26, 12) und E (Ge. 28, 22) die Bedeutung „den Zehnten zahlen“, hier aber „den Zehnten einsammeln“.

13, 3 קדמו. Das Piel קדם zwar oft im AT, aber in dem hier gebrauchten Sinne nur noch Deut. 23,5. Mi. 6,6.

Während der Berührungen von 𝔈 mit den prophetischen Abschnitten des Hexateuchs und den diesen nahestehenden Schriften nicht viele sind, und sie von der Art sind, daſs sie schwerlich ein direktes litterarisches Abhängigkeitsverhältnis begründen, sind die Beziehungen zum Deuteronomium und den Propheten vom Ausgange des 7. Jahrhunderts an, vor allem zu Jeremia, viel zahlreicher und auch anders geartet. So zahlreich, daſs sie sich nicht bloſs als gelegentliche, unverfängliche Berührungen in der Ausdrucksweise deuten lassen, sondern einen direkten Einfluſs dieser litterarischen Produkte auf 𝔈 konstituieren. Und zwar ist dieser Einfluſs viel deutlicher in den Gebeten Esr. 9 und Neh. 9 wahrzunehmen als in der Geschichtserzählung. — Übrigens weist die oben gegebene Zusammenstellung sprachliche Einflüsse von allen Quellen auf, aus denen sich das Deut. zusammensetzt. Da dessen Analyse zeigt, daſs es in der Zeit, als 𝔈 schrieb, wohl im ganzen schon das Buch gewesen sein muſs, das es jetzt ist, abzüglich einiger Zusätze, die dem jüngsten Stadium der Diaskeue angehören, erschien es nicht geboten, den einzelnen Quellen von D (Sg., Pl. u. s. w.) gesondert nachzugehen. Wichtiger scheint es, hervorzuheben, daſs auch die deuteronomistischen Redaktoren der geschichtlichen Bücher, auch die im Exil schreibenden nicht ausgenommen, einen wahrnehmbaren sprachlichen Einfluſs auf 𝔈 ausgeübt haben.

D. Die Esramemoiren und der Priestercodex.

Bei der Untersuchung, ob und inwieweit das priesterliche Gesetz die Esramemoiren sprachlich beeinfluſst hat, wird vor allem zwischen den verschiedenen Schichten von P : P^h, P^g, P^s unterschieden werden müssen. Auch Ez. ist, wegen seiner Verwandtschaft mit dem Gedankenkreise von P, hier mit in die Untersuchung einzubeziehen.

Esr. 8, 15 ונחנה. Ein bei P allerdings sehr häufiges Wort, das sich bei P^g und P^s findet, Ex. 13, 20. 14, 2 bis 9. 17, 1. 19, 2^a. Jos. 4, 19. 5, 10. P^g-Nu. 3, 23. 29. 35. Nu. 33 (in diesem Kap. allein 52 mal!) P^s. Gleichwohl läſst sich hier schwerlich ein Einfluſs von P statuieren, denn das Wort findet sich auch sonst sehr häufig, so bei JE Ge. 26, 17. 33, 18. Ex. 15, 27. 18, 5. 19, 2^b. Nu. 21, 12 f. Jos. 8, 11. 10, 5, — bei D bez. Dt Deut. 1, 33. 1. Reg. 16, 15 — bei Ch 1. Chr. 19, 7. 2. Chr. 32, 1.

8, 21 רכושנו. Auch רכוש öfter bei P^g Ge. 12, 5. 13, 6. 31, 18. 36, 7. 46, 6. Nu. 16, 32. 35, 3. Bei 𝔈 noch 10, 8. Das Wort kann aber auch auf Rechnung von Ch zu setzen sein, der es 1. Chr. 27, 31. 28, 1. 2. Chr. 20, 25. 21, 14. 17. 31, 3. 32, 29. 35, 7. Esr. 1, 4. 6 hat. Außerdem kommt es fünfmal in Ge. 14, dreimal in Dan. vor.

8, 25 תרומת י"י. תרומה ein für P charakteristisches Wort; nach Holzinger p. 348 findet es sich da insgesamt 40 mal, sowohl bei P^g wie bei P^s. Allerdings auch Deut. 12, 6. 11. 17, aber da bezeichnet es Naturalienabgaben, hier wie bei P solche in Geld und Kostbarkeiten.

9, 8 במקום קדשו. Ebenso ψ 24, 3. Le. 10, 17. 14, 13 (P^s), nur an diesen Stellen. Ähnlich die Verbindung מקום קדוש Jer. 17, 2. Jes. 60, 13.

9, 11 בטמאתם. Die Radix טמא findet sich vor allem bei Ez. und P (in allen seinen Teilen) häufig. Analog zu unserer Stelle sind Ez. 22, 15. 24, 11. 15. 36, 25. 29. 39, 24, wo das heidnische Gebaren Israels טמאה genannt wird.

9, 14 להפר מצותיך. Das Hiphil הפר begegnet öfter bei P, und zwar sowohl bei P^h Le. 26, 15. 44, als auch bei P^g Ge. 17, 14 und bei P^s Nu. 15, 31 und 7 mal in Nu. 30. Außerdem im Pentateuch noch Deut. 31, 16. 20 (vgl. hierzu Stade in der ZatW. V, p. 297 ff.). Angesichts Ez. 16, 56. 17, 15. 16 ist allerdings auch wieder fraglich, ob man an eine Übernahme aus P denken darf.

10, 1 כהתודתו. Das Hithpael התודה ein Charakteristikum von P, bei P^h Le. 26, 40, bei P^s Le. 5, 5. 16, 21. Nu. 5, 7. — Das Wort kommt bei 𝔈 noch Neh. 9, 2. 3 vor und sonst nur noch Neh. 1, 6. 2. Chr. 30, 22. Dan. 9, 4. 20.

בכו העם הרבה מאד. Das Weinen ganzer Volksmassen findet sich (bei 𝔈 auch noch Neh. 8, 9, vgl. auch bei N Neh. 1, 4) zwar schon in der älteren Litteratur (1. Sa. 11, 4. 30, 4. 2. Sa. 3, 34. 15, 23 — ferner Nu. 11, 4. 10. 13. 18. 20), aber ganz besonders häufig bei P^g Nu. 14, 1ª. 20, 29. 25, 6. Deut. 34, 8, bei P^s Le. 10, 6, ferner in den von P beeinflußten Kapp. Jud. 20, 23. 26. 21, 2. Einmal bei D Deut. 1, 45, bei Ch nur Esr. 3, 12.

Neh. 8, 3 מחצית היום. מחצית kommt abgesehen von 1. Reg. 16, 9 nur bei P und Ch vor, und zwar außer Jos. 21, 15 (P^g) nur in den jüngsten Teilen von P: je viermal in Ex. 30 und Nu. 31, ferner Ex. 38, 26. Le. 6, 13 bis, in der Chronik nur 1. Chr. 6, 46. 55.

9, 2 בני נכר. So öfter bei P^g Ge. 17, 12. 27. Ex. 12, 43. Le. 22, 25 (oder P^h?) und bei Tritojesaia, auch ψ 18 = 2. Sa. 22. Dagegen nicht bei D und Ch.

9, 28 רבות עתים. Eine Analogie zu dem auffälligen Ausdrucke bietet Le. 25, 51 P^h רבות בשנה.

9, 29 אשר יעשה אדם וחיה בהם, gesagt mit Bezug auf Jahwes Gebote. Die Übereinstimmung mit Le. 18, 5 P^h משפטי אשר יעשה אדם וחי בהם und Ez. 20, 11 משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ist so groß, daß man einen unmittelbaren Einfluß dieser Stellen anzunehmen genötigt ist.

9, 32 אל ימעט. Ebenso Jos. 22, 17 (P nahestehender R), wo die Redensart auch mit את verbunden ist.

10, 1 כרתים אמנה. Auffällig ist hier אמנה statt ברית. Aber mit Recht hat Kraetzschmar[1]) darauf hingewiesen, daß man sich von der Zeit an, in der P entstand, bemühte, ברית auf das heilsgeschichtliche Gebiet zu beschränken; „selbst die geschichtlichen Bünde religiösen Inhaltes werden nur selten mit dem Namen ברית belegt". Die neugeprägte Redensart כרת אמנה soll gerade auf profanem Gebiete Ersatz schaffen.

10, 38 עריסות. Das seltene Wort nur noch Ez. 44, 30. Nu. 15, 20. 21 (P^s).

Das beigebrachte Material zeigt, daß man von einem sprachlichen Einfluß von P auf 𝔈 sehr wenig verspürt. Wenn man von Neh. 9, 29 (vgl. mit Ez. 20, 11. Le. 18, 5) und 10, 1 absieht, erheben sich die sprachlichen Beziehungen von 𝔈 zu P nicht über das Niveau der zufälligen Berührungen, die nichts beweisen. Man braucht nur die zahlreichen Ähnlichkeiten mit D dagegenzuhalten, um das sofort einzusehen. Höchstens könnte man einen Einfluß von P^h annehmen, was allerdings durch Neh. 9, 29 und einige im vorigen Abschnitte erwähnte Beobachtungen nahegelegt wird. (Vgl. oben I, C Esr. 9, 1 תועבה, 9, 10 מצוה, Neh. 8, 9 קדוש הוא לי״י, 9, 13 חקים, 9, 34 תורה, 9, 37 תבואה.) Und auch diese Thatsachen werden in ihrem Gewichte dadurch abgeschwächt, daß alle diese Ausdrucksweisen auch zum Sprachgute von D gehören, also mindestens

[1]) Bundesvorstellung p. 199 f., wo auch mehreres über den im Unterschiede von früheren Stufen entwickelteren Begriff der ברית.

ebenso gut durch dessen Vermittelung als durch die von P^h zu 𝔈 gedrungen sein können. Ein direkter und unbestreitbarer sprachlicher Einfluſs von P^g, geschweige denn von P^s, auf 𝔈 ist aber jedenfalls nicht wahrzunehmen.

E. Sprachliches Sondergut der Esramemoiren.

Es mögen in diesem Abschnitte diejenigen Eigentümlichkeiten von 𝔈 Erwähnung finden, die sich weder durch Einflüsse des Chronisten, noch durch solche, wie sie in den Abschnitten B—D besprochen worden sind, erklären lassen.

An grammatischen und stilistischen Besonderheiten sind zu nennen:

1. Der Gebrauch der 1. Person in der Geschichtserzählung, der Esr. 7, 27 beginnt und sich weiter zeigt v. 28. 8, 1. 15. 17. 21. 9, 1. 3. 7. Neh. 10, 1. 31. 32 u. s. (ebenso bei N, vgl. Neh. 1, 1. 2. 3 u. s.), bekanntlich eins der Kennzeichen, an denen man das Einsetzen bez. Aufhören der Quelle verfolgen kann. In Esr. 7—10 findet sich sowohl die 1. Pluralis Esr. 7, 27. 8, 18. 23. 31. 32, als die 1. Singularis 7, 28. 8, 15. 16. 21. 22. 24. 26. 28. 9, 1. 3. 4. 5, in Neh. 10 nur die 1. Pluralis. In Esr. 10. Neh. 8. 9 ist dagegen die Geschichtserzählung nur in der 3. Person gegeben, Esra wird nicht anders eingeführt als jede andere Persönlichkeit. Sicher ist dieser Übergang in die 3. Person ein Anzeichen der chronistischen Überarbeitung. Ich möchte nur die Frage aufwerfen, ob man nicht daraus, daſs Neh. 8 u. 9 gerade die Erzählung in der 3. Person miteinander gemeinsam haben, ein Indizium gegen die Auffassung von Kosters entnehmen kann, der Neh. 8 von 9, 10 trennt. Wenn C. 9 und 10 zusammengehören, wie erklärt sich dann die Ungleichmäſsigkeit in der Überarbeitung? Und wie die Gleichmäſsigkeit zwischen den doch (nach K.) nicht zusammengehörigen C. 8 und 9?

2. Auch die oft an der 1. Singularis und Pluralis Imperfecti auftretende Endung ָה ist 𝔈 (und N.) eigentümlich, vgl. Esr. 8, 16. 17. 23. 24. 25. 26. 28. 9, 3. 5. 6, beschränkt sich allerdings auch auf Esr. 8. 9. — In der geschichtlichen Prosa ist diese Erscheinung allerdings nicht ohne Analogie, vgl. bei JE Ge. 32, 6. 41, 11. 43, 21, bei Dt 1. Sa. 2, 28, ferner Jud. 6, 9. 10. 1. Sa. 28, 15, deren Alter und Zugehörigkeit schwankt.[1])

3. Oft wird אשר da gebraucht, wo sonst כי das Gewöhnliche ist, Neh. 8, 14. 15. 10, 31. 13, 1. ein Gebrauch, der sich auch oft bei Eccl., Esth., Dan., bei N (vgl. Neh. 2, 5. 10. 4, 6. 13, 1. 19. 22), gelegentlich auch bei vorexilischen Schriftstellern, aber sehr selten bei Ch (2. Chr. 2, 7) findet, vgl. Driver p. 518 No. 4. Diese Eigentümlichkeit findet sich aber nur in Neh. 8—10, nicht aber in Esr. 7—10.

Auch der Wortschatz weist einige Eigentümlichkeiten auf.

Esr. 7, 28 כי יד אלהי עלי. Die 𝔈 mit N gemeinsame Wendung findet sich sonst bei keinem ATlichen Autor, vgl. Esr. 7, 6. 9. 28. 8, 18. 22. 31. Neh. 2, 8. 8, 31. — Eine ähnliche Redensart bietet der Ch 2. Chr. 30, 12 גם ביהודה היתה יד י״י לתת להם לב אחד. Dagegen steht der Ausdruck „die Hand Jahwes kommt über ihn" 1. Reg. 18, 46 im Sinne der prophetischen Inspiration wie auch 2. Reg. 3, 15. Jer. 15, 17. Ez. 1, 3. 3, 22 u. s.

8, 20 נתינים. Diese sind eine besondere, dem Range nach unter den Leviten stehende Klasse von Tempeldienern (daher לעבודת הלוים), wie sie auch Neh. 10, 29 (wohl kaum mit Guthe Ch zuzuweisen) als besonderer Stand nach den Leviten aufgezählt werden. Bei Ch und P dient das Wort נתינים zur Bezeichnung der Leviten selbst 1. Chr. 6, 33. Nu. 3, 9. 8, 16. 18, 6.

8, 23 על זאת — wie hier auch noch 9, 15. 10, 2.

9, 1 סגנים. Das Wort findet sich bei 𝔈, N und sonst nur noch bei Ez. Jer. 51 u. Jes. 40 ff., vgl. Ryssel, De elohistae pentateuchici sermone, Lips. 1878, p. 88. Nach Giesebrecht, ZatW. I,

[1]) Vgl. zu Jud. 6, 9. 10. Budde, Kommentar zu Richter 1897 p. 49 ff., bes. 52, zu 1 Sa. 28, 15 Kuenen I, 2 p. 47 f. dagegen Budde, die Bücher Richter und Samuelis 1890 z. St.

p. 271 ist es erst von 𝔈 und N auf israelitische Fürsten übertragen, vorher nur von ausländischen gebraucht.

לא נבדלו. Im Sinne der Absonderung Israels von den Heiden wird das Niphal נבדל noch Esr. 10, 8. 11. Neh. 9, 2. 10, 29, bei Ch nur Esr. 6, 21, bei P^s Nu. 16, 21 (aber in modifiziertem Sinne!) gebraucht. Ähnlich wird auch das Hiphil gebraucht Neh. 13, 3 (𝔈). 1. Reg. 8, 53 (Dt), Le. 20, 24. 26 (P^h). Jes. 56, 3.

9, 2 התערב. Das Hithpael התערב findet sich nur noch 6 mal im AT (2. Reg. 18, 23 = Jes. 36, 8. Prov. 14, 10. 20, 19. 24, 21. ψ 106, 35). Aber nur ψ 106, 35 im gleichen Sinne wie hier von der Verbindung Israels mit fremden Völkern. — Das Nomen ערב auch Neh. 13, 3.

9, 6 להרים פני — הרים פנים ist Hapaxlegomenon.

9, 8 בעבדותנו. Nur noch v. 9 Neh. 9, 17.

10, 2 ונושב נשים נכריות. Das Hiphil הושיב in der Bedeutung „eine Frau nehmen" findet sich nur bei 𝔈 und N, vgl. Esr. 10, 10. 14. 17. 18 — Neh. 13, 23. 27.

10, 14 לעתים מזמנים. Ebenso Neh. 10, 35 — bei N, vgl. Neh. 13, 31 בעתים מזמנות, sonst nirgends im AT.

Neh. 8, 1 כאיש אחד. Von Kuenen I, 2. p. 180 für ein Charakteristikum der Quelle erklärt (trotz Esr. 3, 1 bei Ch). Ch hat sonst dafür כאחד 2. Chr. 5, 13. Esr. 3, 9. 6, 20.

8, 6 במעל ידיהם — מֹעַל ist Hapaxlegomenon.

י״י האלהים הגדול, ebenso 9, 32.

8, 8 שום שכל. Zwar findet sich שֶׂכֶל noch (außer Esr. 8, 18 bei 𝔈) 1. Sa. 25, 3. 1. Chr. 22, 12. 26, 14. 2. Chr. 2, 11. 30, 22 und in Eccl., Hiob, Prov., Dan., ψ 111, aber die Verbindung שום שכל begegnet uns nur hier. Das Denominativum השכיל bei 𝔈 Neh. 8, 13. 9, 20 und sonst oft, am häufigsten in der nachexilischen Litteratur (aber auch schon früher, vgl. Am. 5, 13. Ge. 3, 6. 48, 14. (J) Deut. 29, 8. 32, 29. Jos. 1, 7. 8 und einige Male in Sa., Reg.), in der Chronik allerdings nur 1. Chr. 28, 19. 2. Chr. 30, 22.

8, 9 התרשתא. So wird Nehemia hier[1]) und 10, 2[2]) bezeichnet. Ch nennt ihn Neh. 12, 26 הפחה, wie er sich auch selbst in seinen Denkschriften bezeichnet Neh. 5, 14. 18.

8, 10 משמנים — Hapaxlegomenon.

ממתקים nur hier und Cant. 5, 16.

9, 17 סליחות. Nur noch Dan. 9, 9 und im Singular ψ 130, 4.

9, 25 ויתעדנו. Das Hithpael התעדן Hapaxlegomenon.

10, 1 אמנה. Nur noch in der Liste Neh. 11, 23.

10, 32 המקחות. Hapaxlegomenon.

Im Verhältnis zu dem, was 𝔈 mit Ch gemeinsam hat, ist das sprachliche Sondergut nicht zahlreich. Aber es ist derart, daſs es sich nicht ignorieren läſst: 4 Hapaxlegomena (vgl. oben zu Esr. 9, 6. 8. Neh. 9, 25. 10, 32), zwei Ausdrucksweisen, die sich sonst nur noch in den ihrer ganzen Art nach 𝔈 verwandten Nehemiamemoiren finden — ein bei dem geringen Umfange von 𝔈 nicht zu unterschätzendes Material. Inwieweit die sprachlichen Indizien dafür sprechen, Neh. 8—10 einem anderen Autor als dem von Esr. 7—10 zuzuschreiben, mag hier unerörtert bleiben. Mehreres läſst sich in diesem Sinne deuten: die Verwendung der 1. Singularis, die Endung ָה an der 1. Imperfecti beschränken sich auf Esr. 7—10, der Gebrauch von אשר (für כי) auf Neh. 8—10.

---

[1]) Freilich ist nicht ganz sicher auszumachen, ob Nehemia wirklich 8, 9 התרשתא genannt wird. Aus dem vom MT abweichenden Texte in 3. Esr. 9, 49 glaubt Smend, Listen p. 18 schlieſsen zu müssen, daſs die Worte הוא התרשתא, Guthe p. 50, daſs die Worte נחמיה הוא eine Glosse seien.

[2]) Daſs התרשתא hier zwischen den Eigennamen und das Patronymikum tritt, erweckt allerdings den Verdacht der späteren Einfügung. LXX hat in der luzianischen Rezension ὁ καὶ Ἀθαρασθας, was aber im Cod. B fehlt vgl. Guthe p. 51.

Aber es ist immer noch fraglich, ob diese jedenfalls geringfügigen Besonderheiten nicht vielmehr Ungleichmäſsigkeiten der chronistischen Redaktion sind. Vielleicht mögen sie auch von einem R herrühren, der schon vor der Zeit Chs arbeitend 𝔈 und N miteinander verbunden hat.[1])

Jedenfalls aber behauptet 𝔈 auch sprachlich seine Selbständigkeit Ch gegenüber. Das zeigt sich auch darin, daſs sehr viele Ausdrücke und Wendungen, die zum charakteristischen Sprachgute des Ch gehören, gerade bei 𝔈 fehlen. Als solche sind aufzuführen: הכין nach Driver p. 503 Nr. 6 40 mal in der Chronik und Esr. 3, 3, הכין לב 1. Chr. 29, 18. 2. Chr. 12, 14. 19, 3 u. s., Esr. 7, 10 in einem Stücke, dessen Grundlage möglicherweise zu 𝔈 gehört hat, das aber eine durchgreifende Bearbeitung von Ch erlitten hat. — דרש suchen mit Bezug auf Gott als Objekt 1. Chr. 10, 14. 13, 3. 2. Chr. 1, 5. 12, 14. 14, 4. 7 u. s. Esr. 6, 21. 7, 10. — עזר helfen (von Gott als Subjekt) vgl. Driver l. c. No. 10 — נצח (Piel) nur Esr. 3, 8. 9. Hab. 3, 18, bei Ch und in den Psalmenüberschriften — המון Menge, ein bei Ch sehr gebräuchlicher Ausdruck 1. Chr. 29, 16 2. Chr. 11, 23. 13, 8. 14, 10 u. s., in den alten Geschichtsquellen in dieser Bedeutung nur Jud. 4, 7. 2. Sa. 6, 19, bei P Ge. 17, 4. 5. — Die פחד י"י ist über jemandem oder etwas 2. Chr. 14, 13. 17, 10. 19, 7. 20, 29 — מחלקות in der Chronik 28 mal, dann Esr. 6, 18. Neh. 11, 36 — עשר וכבוד 1. Chr. 29, 12. 28. 2. Chr. 1, 11. 12. 17, 5. 18, 1. 32, 27, ebenso Esth. 1, 4. Prov. 3, 16. 8, 18. 22, 4. — Keine Anrede und kein Gebet beginnt bei 𝔈 mit שמעוני wie oft bei Ch, vgl. 1. Chr. 28, 2. 2. Chr. 13, 4. 15, 2. 20, 20. 28, 11. 29, 5 (nach Driver p. 504 No. 22 ist Ge. 23, 6 J die einzige Rede im AT auſser denen bei Ch, die so beginnt).

—

So können wir wohl von diesem sprachlichen Befunde aus die Selbständigkeit der 𝔈-Quelle Ch gegenüber aussprechen. Wir erblicken den Hauptbeweis dafür in der beträchtlichen Annäherung an Wortschatz und Gedankenkreis der prophetischen und vor allem der deuteronomischen Schicht des Hexateuchs und ihrer verhältnismäſsigen Freiheit dem priesterlichen Gesetze gegenüber, Thatsachen, die, wie schon angedeutet, sich am besten so erklären lassen, daſs die Memoiren einer Zeit entstammen, in der JE und D und wohl auch noch P^h einen jüdischen Schriftsteller beeinflussen konnten, aber noch nicht P^g. Das paſst aber sehr gut zur Zeit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, in der eben das priesterliche, aus Babylonien herübergebrachte Gesetz ($P^h + P^g$, wie unten gezeigt werden wird) erst seinen Einfluſs auf Denk- und Schreibart auszuüben begann. Dabei muſs aber zugegeben werden, daſs 𝔈 in seiner jetzigen Form stark chronistisch überarbeitet ist. Nur daſs man nicht, wie es Torrey gethan hat, über dieser Wahrheit das Gewicht der anderen, komplementären vergessen darf.

II. Der Inhalt der Esramemoiren und die geschichtliche und gesetzliche Überlieferung.

A. Die Esramemoiren und die geschichtliche Überlieferung.

In diesem Abschnitte sollen diejenigen Daten der Esramemoiren besprochen werden, die sich auf die in den Büchern des ATs niedergelegte geschichtliche Überlieferung beziehen, und zwar mit Rücksicht darauf, welchem Stadium dieser Überlieferung sie entsprechen.

Esr. 8, 20 heiſst es von den נתינים, „daſs David und die Fürsten sie zum Dienste der Leviten gegeben hätten“, 1. Reg. 9, 20 f. erzählt, daſs Salomo Überreste der kananitischen Bevölkerung frohnpflichtig gemacht habe und daſs diese die Frohndienste auch noch zur Zeit des

[1]) Über die Wahrscheinlichkeit einer vorchronistischen Bearbeitung von 𝔈 und N vgl. Kuenen I, 2 p. 170.

— deuteronomistischen — Erzählers ausübten. Jos. 9[1]) berichtet, daß die kananitischen Einwohner der Stadt Gibeon nach der Eroberung des Landes von Josua zu Holzhauern und Wasserträgern des Tempels gemacht worden seien, also die niederen Dienste erhielten, die später die נתינים zu leisten hatten. Auch wenn beide Überlieferungen zuverlässig sind — und das zu bezweifeln liegt kein Grund vor, wenn man davon absieht, daß Jos. 9 schon in die Zeit der Eroberung des Landes verlegt und mit der Person Josuas verknüpft wird, was faktisch nicht vor dem Bau des salomonischen Tempels existieren konnte — so ist doch eine Herübernahme von seiten 𝔈s um deswillen ausgeschlossen, weil die alten Quellen nichts davon überliefern, daß David der Vater der נתינים sein soll. Auch Ch weiß davon nichts: da bei ihm נתינים und לויים dasselbe sind (vgl. oben I, E z. St.), konnte er allerdings David nicht gut etwas zuschreiben, was mit seinem System im Widerspruch stand. Auch Ez. 44,5—14 kann für die Herleitung der 𝔈-Tradition nicht in Betracht kommen: auch hier sind die Leviten gerade das, was bei 𝔈 die Tempelsklaven sind. Zudem müßte man wohl etwas von der Animosität Ezechiels gegen die Leviten spüren, wenn er die Quelle wäre. — So läßt sich denn über Alter und Herkunft der Tradition Esr. 8,20 nichts Gewisses ausmachen.

Neh. 9, 7. 8 Abraham. Die einzelnen Aussagen erinnern alle an einzelne Züge der Patriarchenerzählung. So die Berufung Abrams an Ge. 12, 1—3 (J), nicht ohne daß der Ausdruck בחר den Gedanken an Deut. 4,37. 10,15 nahelegt. Das Herausführen aus Ur in Chaldäa weist auch im Ausdrucke auf Ge. 15,7, daß Abraham wegen seiner אמונה von Gott mit der ברית belohnt wird, auf 15,6 hin. Die Art und Weise, wie der Bund Jahwes mit Abraham erwähnt wird, führt auf Ge. 15, 18 ff. (J), und nicht auf Ge. 17 (P).[2]) Denn als Inhalt der Bundesverheißung wird bei 𝔈 nur der Besitz des Landes Kanaan genannt, wie Ge. 15, 18 ff., während bei P zunächst zahlreiche Nachkommenschaft Ge. 17, 6, dann göttlicher Beistand v. 7 und erst zuletzt der Besitz des Landes verheißen wird v. 8. Warum sollten, wenn hier P vorgeschwebt hätte, jene beiden ersten Verheißungen ausgelassen worden, warum sollte auch — der Schwerpunkt von Ge. 17! — die Beschneidung, das Bundeszeichen, unerwähnt geblieben sein? Nur ein einziges Indizium spricht für den P-Bericht als Quelle der Angaben von 𝔈: nur dieser hat die Neh. 9, 7 erwähnte Namensänderung Ge. 17,5. Aber für schlechterdings entscheidend kann die Übereinstimmung mit P in diesem einen Punkte nicht gelten. Daß auch J einen Bericht über die Namensänderung in der Abrahamsgeschichte gehabt hat, wird dadurch wahrscheinlich, daß auch die J-Abschnitte vor Ge. 17 nur einen Abram, und die hinter Ge. 17 nur einen Abraham kennen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß dieser verloren gegangene J-Bericht über die Namensänderung von 𝔈 benützt worden sei, wenn es sich natürlich auch nicht stricte nachweisen läßt.

9, 11 Durchzug durch das Schilfmeer. Neh. 9, 11 heißt es: הים בקעת לפניהם ויעברו בתוך הים ביבשה ואת רדפיהם השלכת במצולות כמו אבן במים עזים. Man vgl. damit Ex. 14, 21^b. 22^a ויבקעו הים: ויבואו בני ישראל בתוך הים ביבשה, fast ebenso Ex. 15,19. Vgl. ferner Ex. 15,5, wo es von den Ägyptern heißt ירדו מצולות כמו אבן, ähnlich auch v. 10. — Die Ähnlichkeit dieser Stellen mit 𝔈 ist zu groß, als daß man nicht eine direkte Entlehnung annehmen müßte. Ex. 14, 21^b. 22^a gehört zu P^g[3]), Ex. 15,5. 19 zu E.

---

[1]) Das Kapitel setzt sich aus zwei Berichten zusammen, einem jehowistischen und einem priesterlichen. Aber auch der ältere, der die Verse 15a 16. 22—26 umfaßt und allerdings von R^d überarbeitet ist, hat diese Tradition, vgl. Wellhausen, Prolegomena p. 391.

[2]) Vgl. auch Kraetzschmar, Bundesvorstellung p. 203. A 2.

[3]) Nur Wellhausen, Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des ATs., 2. Druck 1889. p. 78 f. rechnet Ex. 14, 21. 22 zu E, dagegen Kuenen I, 1 p. 68.

9, 12 Feuer- und Rauchsäule. Vgl. auch v. 19. Neh. 9, 12 heifst es ובעמוד ענן הנחיתם יומם ובעמוד אש לילה להאיר להם את הדרך אשר ילכו בה, vgl. damit Ex. 13, 21 [1]) וי״י הלך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחתם הדרך ולילה בעמוד אש להאיר להם ללכת יומם ולילה. Ferner zu Neh. 9, 19 vgl. Nu. 14, 14 (R^{je}) ענן עמד עליהם ובעמוד ענן הלך לפניהם יומם ובעמוד אש לילה und Deut. 1, 33, wo es von Jahwe heifst ההלך לפניכם בדרך לתור לכם מקום לנחתכם באש לילה לראתכם בדרך אשר תלכו בה ובענן יומם. Auch bezüglich dieser Berührungen gilt das Gleiche wie in v. 11.

9, 13 f. Gesetzgebung am Sinai. Wie hier wird auch Ex. 19, 18. 20 [2]) von Jahwe erzählt, dafs er bei der Gesetzgebung auf den Sinai heruntergestiegen (ירד) sei. Zu דבר עמהם משמים, vgl. Ex. 20, 22^{b} [3]) מן השמים דברתי עמכם, und sachlich übereinstimmend Deut. 4, 36. Beachtenswert ist, dafs der Berg der Gesetzgebung Sinai heifst wie bei J und P (E, wenigstens in seinen ältesten Teilen, und D nennen ihn Horeb). Auffällig aber ist die Art, wie v. 14 vom Sabbat die Rede ist. Nach dem Zusammenhange (man vgl. v. 13. 14^{b}) kann nicht zweifelhaft sein, dafs nach 𝔈s Meinung der Sabbat bei der Gesetzgebung am Sinai eingesetzt worden sei. Der elohistische (übrigens deuteronomistisch beeinflufste) Dekalog läfst auch Ex. 20, 8 ff. das Sabbatgebot am Berge der Gesetzgebung gegeben sein, ebenso auch das älteste hexateuchische Sabbatgebot in den sogenannten Bundesworten Ex. 34, 21 und der deuteronomistische Dekalog Deut. 5, 12 ff. Nach P^{g} dagegen ist der Sabbat bekanntlich bei der Weltschöpfung gestiftet worden Ge. 2, 3, und er ist bei ihm demgemäfs auch schon vor der Gesetzgebung am Sinai für die Israeliten gültiges Gesetz Ex. 16, 22 ff. Das sind zwei Traditionen, die sich nicht miteinander vereinigen lassen. 𝔈 folgt ersichtlich der ersteren. Aber doch erinnert auch wieder vieles an P. So schon der Ausdruck שבת קדשך Ex. 16, 13. 31, 14. Dafs der Sabbat aus den sonstigen Sinaigesetzen herausgehoben und besonders erwähnt wird, zeigt die hohe Wertschätzung, in der er steht, und erinnert durchaus an das priesterliche Gesetz und an Ez. 20, 12. 20. Jer. 17, 19 ff. Wenn auch der Ausdruck אות hier nicht auf den Sabbat angewendet wird, so gilt dieser doch für 𝔈 als ein Wahrzeichen des auserwählten Volkes. So steht 𝔈 hier in der Mitte zwischen JED einer-, P^{g} anderseits. Mit JED teilt er die Tradition über die Einsetzung des Sabbats, mit P^{g} dessen Wertung. Vielleicht bildet Ex. 31, 13. 14^{a} ein Verbindungsglied in dieser Kette. Zwar weisen die meisten Kritiker Ex. 31, 12—17 zu P^{s} [4]), aber es spricht doch viel dafür, wenigstens in v. 13. 14^{a} ein versprengtes Stück aus P^{h} zu sehen.[5]) Wenn das der Fall ist, könnte Ex. 31, 13. 14^{a} wohl ein Bericht über die Einsetzung des Sabbats nach P^{h} sein, der diese dann — auch P^{h} ist ja eigentlich ein Sinaigesetz Le. 19, 23. 26, 46 — auch wie JE und D am Sinai hätte geschehen lassen. Es ist wohl möglich, dafs diese Verse bei der späteren Redaktion von P hier stehen geblieben sind, wo ursprünglich das ganze Heiligkeitsgesetz gestanden hat. Wenn diese Vermutung richtig ist, liefse sich die Schwierigkeit, die uns jetzt Neh. 9, 14 giebt, leicht lösen. Denn es würde sich wohl erklären lassen, wenn unter der Voraussetzung einer Bezugnahme auf Ex. 31, 13. 14^{a} einerseits der Sabbat dem Volke erst am Sinai kundgethan, und wenn er andererseits durchaus so gewertet wird, wie es P thut.

[1]) Kuenen I, 1 p. 145 weist Ex. 13, 21 E zu, Dillmann II p. 132. 138 J. (mit Bruchstücken aus E), ebenso Wellhausen, Jülicher, Cornill.

[2]) Ex. 19, 18 fast übereinstimmend E, v. 20 J (Dillmann, Cornill) oder JE (Kuenen, Wellhausen) zugewiesen.

[3]) Ex. 20, 22^{b} gehört wohl zu R^{d} vgl. Kuenen I, 1 p. 248.

[4]) Kuenen (I, 1 p. 73), Wellhausen, Cornill.

[5]) Die Ausdrücke weisen zum gröfseren Teile auf P^{h} hin, vgl. שבתות Le. 19, 3. 30. 23, 38 u. s., אני י״י 18, 2. 4—6. 19, 2 u. s., מקדש 20, 8. 21, 8. 15. 23. u. s., חלל 19, 29. 22, 9.

9, 15. Manna und Wasser aus dem Felsen. Der Ausdruck „Himmelsbrot“ für das Manna deutet wohl auf Ex. 16, 4 [1]) hin. Zu beachten ist einmal, daſs das Manna unter den Gesichtspunkt einer Liebeserweisung Jahwes gestellt wird, vgl. auch v. 20, während es im Deut. eine schlechte Speise ist, „bestimmt, das Volk Hunger leiden zu lassen, es zu prüfen und zu züchtigen“, Deut. 8, 3. 16; und zum anderen, daſs nichts von den Wachteln gesagt wird, die nach dem P-Berichte in Ex. 16 gleichfalls die Speise der Wüstenwanderer bildeten. Das erklärt sich m. E. am besten daraus, daſs sich ℭ an die JE-Erzählung gehalten hat. Nach JE Nu. 11, 31 ff. sind die Wachteln nicht sowohl wie bei P in Ex. 16 eine gottgesendete Wohlthat, sondern vielmehr eine Strafe für die schamlose Begehrlichkeit des Volkes gewesen. Ihrer aber in diesem Sinne zu gedenken, paſste nicht an unserer Stelle in den Zusammenhang, und so blieben sie unerwähnt. — Bei der Anspielung auf das Wasser aus dem Felsen erinnern die Worte מים מסלע הוצאת להם an Nu. 20, 8ᵇα, wo sie sich wörtlich wiederfinden. Daher hat ohne Zweifel Nu. 20, 1—13, und nicht Ex. 17, 1—7 vorgeschwebt. Nun ist zwar Nu. 20, 1—13 kein ganz einheitliches Stück, aber gerade der entscheidende Versteil 8ᵇα wird wohl mit Wellhausen [2]) einer älteren Quelle zuzuweisen sein.

9, 18. Stierdienst in der Wüste. Sicherlich hat hier Ex. 32, 4. 8 vorgeschwebt, wenn nicht gar eine direkte Entlehnung vorliegt. Ex. 32, 4 (E) heiſst es ויעשהו עגל מסכה ויאמרו אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים (die unterstrichenen Worte genau so v. 8). Neh. 9, 18: זה אלהך אשר העלוך ממצרים. Die Beurteilung des Stierdienstes ist, wie auch im Ex., die prophetische: der Bilderdienst ist nackter Abfall von Jahwe (vgl. auch 1. Reg. 12, 28 Dt), und die Bildwerke sind כאצות י"י, vgl. zum Ausdruck Nu. 14, 11. 23 (R^{je}). 16, 30 (E). Ez. 35, 12.

9, 22. Die Eroberung der Länder der Könige Sihon und Og. Die Einnahme des Gebietes des Königs Sihon von Hesbon wird Nu. 21, 21 ff. erzählt und Deut. 1, 4. 3, 26. 29, 6 erwähnt, während die Einnahme von Basan sich Nu. 21, 33—35 berichtet findet [3]) und Deut. 3, 3 ff. ausführlich erzählt, 1, 3. 29, 6 erwähnt wird. P kennt beide Könige nicht.

Vielleicht kann man auch in 9, 23 eine Reminiszenz an die Abrahamsgeschichte erblicken, wo es, in der Form mit unserer Stelle übereinstimmend, Ge. 22, 17 [4]) heiſst הרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים וירש זרעך את שער איביך. Ähnlich auch Deut. 1, 10 י"י אלהיכם הרבה אתכם והנכם היום ככוכבי השמים לרב.

Der Stellen sind nicht sehr viel, an denen man ℭ-Bekanntschaft mit der älteren geschichtlichen Litteratur nachweisen kann. Natürlich giebt uns diese Beobachtung nicht das Recht, eine solche nur für die litterarischen Erzeugnisse gelten zu lassen, in betreffs deren sie sich erweisen läſst; der Kreis seiner Kenntnisse wird wohl gröſser gewesen sein. Hervorzuheben aber ist, was sein Verhältnis zum Hexateuch anbetrifft, daſs ℭ mit allen drei Typen der geschichtlichen Überlieferung bekannt ist. Inbetreff JE, mit dem er sich am häufigsten berührt, nimmt das nicht Wunder; ist ja doch JE in erster Linie ein Geschichtsbuch, und zwar dasjenige, an dessen Hand sich der eigentliche geschichtliche Faden in der alten Sagengeschichte am besten verfolgen läſst. Aber auch

---

[1]) Dieser Vers ist wohl mit Wellhausen, Komp. p. 326 JE zuzuweisen (gegen Kuenen, Gesammelte Aufsätze übers. von Budde 1894: Manna und Wachteln).

[2]) Komp. p. 109. Auch Dillmann III p. 110 ff. entscheidet sich in diesem Sinne, und Kuenen I, 1 p. 97 läſst wenigstens diese Möglichkeit offen. Dagegen sieht Cornill ZatW XI, 20—34 in Nu. 20, 1—13 zum gröſsten Teil die Hand von P, auf den die Verse 1aα 2 3bβ 4. 6. 7. 8—11. 12. 13 zurückgehen mit starken redaktionellen Eingriffen in v. 4. 8. 11. 12 und teilweisen Dubletten zu Ex. 17, 1 ff.

[3]) Während Nu. 21, 21 ff. E (Kuenen, Cornill, E. Meyer ZatW. I, 117 ff.) oder J. (Wellhausen) zugeschrieben wird, können v. 33—35 wegen ihres Verhältnisses zu Nu. 22, 2 nicht ursprünglich JE angehört haben, sondern sind ein deuteronomistischer Einschub, wie auch schon die phraseologische Verwandtschaft mit Deut. 3, 3 ff. zeigt, vgl. Dillmann III p. 133 f.

[4]) Wohl R^{je} oder einer sekundären Schicht von JE zugehörig vgl. Holzingers Tabelle.

die D-Erzählung ist 𝔊 bekannt gewesen, wie dies die Erwähnung Ogs von Basan darthut. Und selbst die Bearbeitung der alten Geschichte, wie sie bei P vorliegt, ist 𝔊 nicht unbekannt gewesen. In der Anspielung auf den Durchzug durchs Schilfmeer mufste die Beziehung auf den betreffenden Bericht Ps gefordert werden, und in denen auf die Berichte vom Wasser aus dem Felsen und vom Sabbat hing die Antwort auf die Frage, ob Beziehung auf P oder nicht, ganz von der Analyse der betr. hexateuchischen Stücke ab. Also Bekanntschaft mit der Geschichtsüberlieferung aller drei Schichten des Hexateuchs.

In gewissem Sinne auffällig ist es, dafs man nichts merkt von einer Bekanntschaft mit den Quellschriften der historischen Bücher Jud. — Reg. Zwar ist Esr. 8, 20 auf den König David angespielt; aber was von ihm erzählt wird, ist nicht aus Sa. Reg. genommen, sondern eine Tradition, die nur hier bezeugt ist und sich inhaltlich bedenklich dem Davidsbilde Chs nähert, wenn sich auch gerade dieser Zug bei Ch nicht findet. In den Gebeten Esr. 9 und namentlich Neh. 9 ist eigentlich gerade von der Richter- und Königszeit viel die Rede, so dafs man fast bei jedem Worte eine bestimmte historische Andeutung erwartet. Aber man sucht, ohne zu finden. Die Rede bewegt sich nur in allgemeinen Erörterungen über diese Periode israelitischer Geschichte, die völlig im Geiste jener Propheten gehalten sind, die für diese Zeit nur Worte der Verurteilung übrig haben.

B. Die Esramemoiren und die gesetzliche Ueberlieferung.

1. Esr. 7, 27—10, 44.

Sehr wenig Beziehungen zu hexateuchischen Gesetzen weist Esr. 7, 27—10, 44 auf.

Die einzige hier in Betracht kommende Stelle ist Esr. 9, 11. 12. Hier wird als ein Ausspruch „der Knechte Jahwes, der Propheten“ angeführt das Wort v. 11 f.: הארץ אשר אתם באים לרשתה ארץ נדה היא בנדת עמי הארצות בתועבותיהם אשר מלאוה מפה אל פה בטמאתם: ועתה בנותיכם אל תתנו לבניכם ובנותיהם אל תשאו לבניכם ולא תדרשו שלומם וטובתם עד עולם למען תחזקו ואכלתם את טוב הארץ והורשתם לבניכם עד עולם. Die Stelle ist ein merkwürdiges mixtum compositum. Was angeführt wird, sind Worte nicht aus den Propheten, sondern aus dem Gesetze (sowohl aus dem deuteronomischen, als dem priesterlichen). Dafs das Citat gleichwohl den Propheten imputiert wird, läfst sich wohl schwerlich mit Delitzsch[1]) aus dem Bewufstsein von der Entstehung der Thora durch zwei Verfasser, einen priesterlichen und einen prophetischen, erklären, sondern wohl am befriedigendsten nach der oben (I, C p. 16) angeführten Auffassung Sellins. Das Citat ist eine Zusammenstellung von allerlei, teils dem D, teils P^h entnommenen Redeweisen. Vgl. oben die unter I, C p. 21 angegebenen deuteronomischen Parallelen. An P^h erinnern die עמי הארצות בתועבותיהם, vgl. Le. 18, 27 כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ אשר לפניכם ותטמא הארץ und oben I, D p. 21. Bertheau-Ryssel p. 117 möchte als original esranisch die נדה und was mit ihr zusammenhängt, gelten lassen. Ob aber nicht vielleicht eher ein Eingriff von Ch vorliegt, der auch 2. Chr. 29, 5 (vgl. oben I, A, 2 z. St.) das Wort auf den Götzendienst anwendet? Alles in allem ist Esr. 9, 11. 12 nicht so sehr ein Citat, selbst kein freies, sondern „eine Zusammenfassung von Aussprüchen der Propheten, die sich auf die Verschwägerung mit fremden Völkern beziehen“ (Bertheau-Ryssel p. 116, Oettli, Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia, 1889, p. 172). Dafs Esra dabei vor allem deuteronomische Aussprüche verwendet, stimmt wohl zu der Thatsache, dafs auch Neh. 10, 31. (vgl. unten p. 32) 13, 1—3 deuteronomische Gesetze in dem Kampfe gegen die Mischehen als höchste Instanz verwertet werden. Das ist ebenso lehrreich als wohl erklärlich. Nur D hat ein striktes Verbot der Mischehen, nicht aber P, wenigstens nicht P^g (vgl. unten II,

---

[1]) Kommentar zur Genesis. 4. Aufl. 1872 p. 33.

3, a, α p. 31 f.). Außerdem war ja zu dem Zeitpunkte, in den Esras erstes Auftreten gegen die Mischehen fällt, P noch gar nicht publiziert, konnte also auch nicht den festen Boden für gesetzgeberische Maßnahmen bieten. Auffällig aber bleibt es, daß, während Esra hier in seinem Gebete die Thora gegen die Mischehen anspricht, diese doch höchst wertvolle Waffe in C. 10 gar nicht benutzt wird.[1]) Ob wohl Ch eine solche Bezugnahme in dem auch sonst stark überarbeiteten C. 10 getilgt hat? Der Grund aber wäre schwer einzusehen.

2. Neh. 8.

Neh. 8 findet sich neben 13, 1—3 der deutlichste Fall einer ausgesprochenen Bezugnahme von 𝕮 auf ein formuliertes Gesetz. In der Neh. 8, 2 im siebenten Monate (welches Jahres?) abgehaltenen Versammlung der Gemeinde liest Esra aus dem Buche „der Thora, welche Jahwe Israel befohlen hat“ (v. 1) vor. Am nächsten Tage wird die Gesetzeslektüre fortgesetzt, vermutlich in einem kleineren Kreise (es werden v. 13 nur die Geschlechtshäupter des Volkes, der Priester und der Leviten genannt), vielleicht im Hause Esras. Dann heißt es v. 14: Da fand man im Gesetze geschrieben, daß Jahwe durch Mose befohlen hatte, daß die Israeliten bei dem Feste im 7. Monate in Hütten wohnen sollten, (15) ferner, daß man öffentlich in allen ihren Städten folgendermaßen ausrufen lassen solle: Geht auf das Gebirge und holt Zweige vom Feigenbaume, vom Ölbaume, von der Myrthe, der Palme und von anderen Laubbäumen, um Hütten herzustellen, wie geschrieben steht. (16) Da ging auch das ganze Volk aus, holte sie sich, und nun schlug man Hütten auf und zwar auf den Dächern und in den Höfen, sowie im Vorhofe des Tempels und am Ephraimsthore. (17) Die ganze Gemeinde, die aus dem Exil Zurückgekehrten, verfertigten sich Hütten und wohnten darin; denn die Israeliten hatten dies seit der Zeit Josuas ben Nun bis auf diesen Tag nicht gethan, und so herrschte denn sehr große Freude. (18) Man las auch jeden Tag im Buche der Thora Gottes, vom ersten bis zum letzten Tage. Sieben Tage lang beging man das Fest, und am achten Tage hielt man Asereth, wie es sich gebührte.“

In diesem Berichte weist alles auf das priesterliche Gesetz hin. Kommt uns hier schon die Erwägung zu Hilfe, daß allem Anscheine nach die hier verlesene Weisung der Thora eine neue, bisher unbekannte sein muß, also nicht aus dem wohlbekannten Deut. oder der Gesetzgebung JEs entnommen sein kann, so bestätigt dies noch die genauere Vergleichung der einschlägigen Gesetze bei D und bei P. Bei D ist der Termin des Sukkotfestes nicht festgelegt, kann es auch nicht sein, denn es ist noch ein rein landwirtschaftliches Fest (vgl. Deut. 16, 13: „wenn du den Ertrag deiner Tenne und deiner Kelter einheimsest“). Von der Beziehung zum Ackerbau verspürt man hier gar nichts, das Fest ist wie Le. 23, 33. 39. Nu. 29, 12 (P) auf den 7. Monat festgelegt. Zwar ist der Monatstag bei 𝕮 nicht angegeben, aber es hindert nichts, anzunehmen, daß dies auch bei dem Neh. 8, 14 ff. gefeierten Sukkot der 15. des Monats war. Wichtiger aber ist folgendes. Neh. 8, 14 ist deutlich auf Le. 23, 42, v. 15 f. auf 23, 40, v. 18 auf 23, 36 angespielt. Le. 23, 40 heißt es: „Ihr sollt euch am ersten Tage Früchte von schönen Bäumen holen, Palmenzweige, Buschwerk von Laubbäumen und Bachweiden.“ Diese Stelle ist das einzige ATliche Gesetz, in der eine diesbezügliche Weisung über die Art der Sukkotfeier gegeben ist. Sie muß darum hier ohne Zweifel vorgeschwebt haben. Zwar sagt sie nicht, was mit den geholten Zweigen geschehen soll; es ist ebenso gut möglich, daß sie nach der Meinung des Gesetzgebers in einem feierlichen Aufzuge durch die Stadt getragen werden sollten, wie man das Gebot zur Makkabäerzeit deutete, vgl. 2. Macc. 10, 6 f. Josephus, Antt. 3, 10, 4.[2]) Aber mindestens ebenso nahe lag die Deutung, das Laubwerk zum Bau

---

[1]) Die Worte des MT Esr. 10, 3 וכתורה יעשה sind nicht ursprünglich, wie der Vergleich mit LXX zeigt vgl. Guthe p. 42 z. St.

[2]) Vgl. Dillmann II p. 595, Nowack, Hebräische Archäologie 1894, II p. 182 A.

der Hütten zu verwenden, in denen man nach Le. 23, 42 sieben Tage lang wohnte. Und daſs v. 18 die Dauer des Festes einschlieſslich der abschlieſsenden Festversammlung auf acht Tage bemessen wird, stimmt zu Le. 23, 36. Nu. 29, 35, aber nicht zu Deut. 16, 15.

Also zeigt die Art der Laubhüttenfeier Neh. 8, 14 ff. Bekanntschaft mit Le. 23, 36. 40. 42. Nun gehören diese Verse zwar zum priesterlichen Gesetze, aber doch wieder zu verschiedenen Schichten desselben. In Le. 23 sind nach übereinstimmendem Urteil zwei Festgesetzgebungen ineinander gearbeitet, deren eine v. 9—22. 39—43 P^h, deren andere v. 1—8. 23—25. 26—32. 33—38 zumeist P^g zugewiesen wird.[1]) Beide sind hier bekannt, beide müssen also damals auch schon zu einem Ganzen verbunden gewesen sein. Denn nach der Meinung des Erzählers in Neh. 8 geht es auf ein und dasselbe Gesetz zurück, wenn man das Fest in der v. 14 ff. angegebenen Weise feiert (was auf P^h), und wenn man es acht Tage lang feiert (was auf P^g hinweist). Aus diesem Grunde kann auch nicht Nu. 29, 12—38 benützt worden sein, wenn sich auch einige Berührungen damit finden.

Es mag in diesem Zusammenhange die Frage besprochen werden, warum nicht auch der Versöhnungstag, der nach Le. 23, 26. 16, 29. Nu. 29, 7 — alles P-Gesetze — am 10. Tage des 7. Monats zu feiern ist, in Neh. 8 erwähnt ist. Das ist um so auffälliger, als Le. 23, 26—32 zu der gleichen Schicht von P gehört, mit der Neh. 8, 18 (vgl. Le. 23, 36) Bekanntschaft verraten hat, um so auffälliger, als gerade auf diesen Tag in dem genannten Gesetze besonderer Wert gelegt wird (vgl. v. 29. 30. 31. 32). Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man mit Stade[2]) den Grund für diese Unterlassung in den besonderen Verhältnissen der damaligen Gemeinde sucht. Ihren Führern lag in jenem kritischen Augenblicke nicht daran, eine schwermütige Stimmung in der Gemeinde aufkommen zu lassen, Neh. 8, 10, zumal auch die Feier 9, 1 ff. einigermaſsen einen Ersatz bot für den nicht begangenen Versöhnungstag. Mag auch ein irgendwie geartetes Gesetz über den יום הכפורים im Gesetzbuche Esras enthalten gewesen sein[3]), sicher ist keinesfalls das ganze Gesetzbuch vor dem Volke promulgiert worden, wie dies auch der Ausdruck in v. 3 ויקרא בו an die Hand giebt. Und daſs die Auswahl der damals dem Volke mitgeteilten Stücke durch die besonderen Absichten Esras und seiner Anhänger bedingt war, ist eigentlich selbstverständlich.

3. Neh. 10.

In v. 11 wird erzählt, daſs die jüdische Gemeinde einen Bund schlieſst, der seinen Gliedern nach v. 30 bestimmte Verpflichtungen eidlich auferlegt. Als solche werden aufgeführt: 1) „Zu wandeln in dem Gesetze Gottes, welches durch die Hand Moses, des Knechtes Gottes, gegeben ist, und alle Befehle Jahwes, unseres Gottes, seine Satzungen und Rechte zu beobachten und danach zu thun, v. 30. 2) Und daſs wir unsere Töchter nicht den Völkern des Landes zur Ehe geben und deren Töchter nicht für unsere Söhne nehmen wollen, v. 31. 3) Daſs wir ihnen, wenn sie Waren oder Getreide am Sabbat zum Verkauf bringen, am Sabbat oder an einem sonstigen Feiertage nichts abkaufen wollen, v. 32. 4) Daſs wir im siebenten Jahre auf die Zinsen und jedes Handdarlehen verzichten wollen, v. 32.“ Bis hierher geht das, was der Inhalt der v. 1 geschlossenen אמנה ist; wenn es dann weiter v. 33 heiſst: und wir legten uns als Gebote auf, zu geben u. s. w., so zeigt die veränderte Ausdrucksweise, daſs das Folgende Verpflichtungen enthält, die noch zu den in der אמנה niedergeschriebenen (vgl. v. 1 כתבים) hinzukommen. Diese v. 33—40 aufgezählten Verpflichtungen ordnen sich, wie leicht zu ersehen ist, in Leistungen für den Tempel und den

---

[1]) Vgl. Kuenen I, 1 p. 86. 269 f. Wellhausen, Komp. p. 164 f. — Dagegen Dillmann II p. 576.

[2]) Geschichte des Volkes Israel II. 1888 p. 182.

[3]) Daſs dies aber nicht das in Le. 16 enthaltene Gesetz über den Versöhnungstag in seiner jetzigen Form gewesen sein kann, zeigt die Analyse von Le. 16, vgl. Benzinger ZatW. IX. p. 65 ff.

Tempeldienst, v. 33—35. 40^b[1]) und solche für die heiligen Personen, Priester und Leviten v. 36—40^a. Dafs diese Verpflichtungen als nicht im Gesetze stehend erachtet worden wären, wie Kosters p. 76 aus den Worten והעמדנו עלינו מצות erschliefsen will, ist nicht gesagt; diese Worte besagen nur, dafs die folgenden Verpflichtungen nicht mit in die Bundesurkunde aufgenommen worden sind wie die in v. 30—32 aufgeführten.

a) Verpflichtungen der אמנה.

Es werden hier, wie erwähnt, vier Verpflichtungen angeführt. Die erste, das Gesetz Gottes zu beobachten, ist zunächst vieldeutig; es liegt ja nahe, an das Neh. 8 publizierte Gesetz ($P^h + P^g$) zu denken; aber dem gegenüber hat Kosters mit Energie die Thesis verteidigt, dafs es vielmehr das Deut. sein müsse. „Dies Gesetz von 10, 30 ist ein altes, das man aufs neue, nicht ein neues, das man zum ersten Male annimmt“ (Kosters p. 83). Man darf, um die Frage zu entscheiden, welches das betreffende Gesetz gewesen ist, den Grundsatz aufstellen: die unter No. 2—4 genannten Verpflichtungen können nicht in dem v. 30 genannten Gesetze enthalten gewesen sein. Welchen Sinn hätte es sonst gehabt, diese in der Urkunde besonders anzuführen, wenn sie bereits in dem Gesetze enthalten waren, das man sich zu beobachten entschlofs? Sie müssen vielmehr gerade unter dem Gesichtspunkte der Ergänzung jenes Gesetzes Aufnahme in die Bundesurkunde gefunden haben. So empfiehlt es sich denn, um zu entscheiden, ob v. 30 das Deut. oder P gemeint sei, von den unter No. 2—4 genannten Verpflichtungen auszugehen.

α. Mischehen.

Ein striktes Verbot der Mischehen findet sich nur in der älteren Gesetzgebung. So wird Ex. 34 das Verbot, mit den Bewohnern Kanaans einen Bund zu schliefsen, V. 12. 15 (vgl. auch Ex. 23, 31^b—33) in v. 16 begründet, „damit nicht, wenn du von ihren Töchtern Frauen für deine Söhne nimmst und diese dann hinter ihren Göttern herhuren, sie dann auch deine Söhne zur Hurerei hinter ihren Göttern verführen“. Auch das Deut. verbietet solche Ehen 7, 2—4. „Du darfst dich nicht mit ihnen verschwägern, deine Töchter darfst du nicht ihren Söhnen geben und umgekehrt auch nicht ihre Töchter für deine Söhne zu Weibern nehmen“ (v. 3). Diese Verbote beziehen sich Ex. 34 wie Deut. 7 auf die heidnischen Einwohner des Landes Kanaan und sind in beiden Gesetzen mit der Möglichkeit einer Verleitung des israelitischen Teils zum Götzendienste motiviert.[2])

Welche Stellung nimmt P ein? Auch er hält auf die Reinheit des Blutes, und so mufs Jakob sich sein Weib aus der Verwandtschaft der Mutter holen Ge. 28, 2. 6. 7, so wird die Heirat Esaus mit einer Fremden bemängelt Ge. 26, 34 f. (vgl. auch 27, 46), so wird in dem P-Berichte in Ge. 34 eine Treulosigkeit der Söhne Jakobs gegen die Sichemiten damit gerechtfertigt, dafs der „unreine“ Kananiter durch seine Gewaltthat die von Haus aus „reine“ Israelitin Dina „verunreinigt“ hat.[3]) Zwar hat selbst einer der Stammväter des Volkes, Simeon, eine Kananitin zur Frau Ge. 46, 10. Ex. 6, 15, dafür geht aber auch der Anstofs, den die Anwesenheit der Midianitin Kosbi im Lager Israels gewährt hat, auf einen Simeoniten, Simri ben Salu, zurück, Nu. 25, 6 ff.[4]) Der Gotteslästerer Le. 24, 10 f. ist das Erzeugnis einer Mischheirat (Mutter Israelitin, Vater Ägypter). — So ist also die allgemeine Stimmung Ps den Mischehen ungünstig. Aber es ist eben nur eine

---

1) Neh. 10, 40^b hinkt hinter v. 40^a nach und mufs ursprünglich hinter v. 35 gestanden haben.

2) Wo diese Gefahr ausgeschlossen war, galten auch die Mischehen nicht als anstöfsig ~~Deut~~ 21, 10. 1. Reg. 3, 1. Nu. 12, 1.

3) Vgl. Kuenen, Gesammelte Abhandlungen p. 274.

4) Vgl. Bertholet, Stellung p. 147.

allgemeine, unfreundliche Stimmung: nirgendswo wird klipp und klar eine Heirat zwischen Israeliten und Fremden verboten, wie etwa Ex. 34, 16. Deut. 7, 3. Außerdem ist ersichtlich ein Unterschied zwischen dem Kern von P und seinen späteren Novellen. Von den oben angeführten Stellen haben Ge. 46, 10. Ex. 6, 15, wie auch Nu. 31, 1—18 sicher nicht zu P^g gehört. Man hat den Eindruck, als ob in den jüngeren Erweiterungen die Stimmung schärfer und abweisender geworden sei. Daß P kein Verbot der Mischehen hat, erklärt sich daraus, daß sein Kern in Babylonien entstanden ist, wo bei den besonderen Verhältnissen, unter denen dort die Juden lebten, wohl wenig Mischehen vorkamen und sie keine aktuelle Gefahr bedeuteten. So kommt es, daß auch Nu. 33, 52 f. 55 f.[1]) bei der „dem historischen Vorgang völlig widersprechenden Vorschrift, bei Eroberung des Westjordanlandes alle Kananiter auszurotten“[2]), doch kein Wort wider eine mögliche Heirat zwischen Israeliten und Kananitern fällt, obgleich gerade hier ein diesbezügliches Verbot am ersten zu erwarten wäre.

Also eine Vorschrift von P gegen die Mischehen kann bei der Bestimmung Neh. 10, 31 nicht vorgelegen haben. Will man nach dem Einflusse eines Gesetzes fragen, könnte man zuhöchst an Ex. 34. Deut. 7 denken. Aber notwendig ist es nicht. Näher liegt es, hier einen Niederschlag der Kämpfe zu finden, die die Zeit des Esra und Nehemia bewegten. Heiraten zwischen Israeliten und heidnischen Elementen ein für alle Mal zu beseitigen, und zwar in jeder Form, sowohl in der von Esr. 9, 2. Neh. 13, 23, als auch in der von Neh. 6, 18 war eine Lebensfrage der Gemeinde; daß die Antwort, die sie auf diese Frage gab, auch in die Bundesurkunde aufgenommen wurde, entspricht der Wichtigkeit und Bedeutung der Sache.

β. Sabbatheiligung.

Keinesfalls läßt sich die Bestimmung 10, 32^a, am Sabbat und an anderen heiligen Tagen den עמי הארץ, wenn sie Waren nach Jerusalem bringen, nichts abzukaufen, aus der älteren Gesetzgebung ableiten. Sowohl in der jehowistischen wie in der deuteronomistischen Gesetzgebung besteht die Sabbatfeier eigentlich nur in der Unterbrechung der Berufsarbeit der Woche Ex. 34, 21. 20, 8—11. Deut. 5, 12—15, die sowohl mit humanitären (Ex. 20, 10^b. 23, 12. Deut. 5, 14), als mit heilsgeschichtlichen Gründen (verschiedener Art Ex. 20, 11 — Deut. 5, 15) motiviert wird. Die Ruhe, die sie fordern, ist aber keine absolute Enthaltung von jeder Arbeit, wie dies auch keineswegs die Art der älteren israelitischen Sabbatfeier war 2. Reg. 4, 23.

Die Vorschrift Neh. 10, 32^a hat ein weit höher gesteigertes Empfinden von der Heiligkeit des Sabbats zur Voraussetzung, als es sich in den alten Gesetzen findet, ein Empfinden, das Anstoß nimmt an manchem, was der alten Zeit unanstößig war. Gehen wir der Genesis dieses Bewußtseins nach, so ist wohl Am. 8, 5 die älteste Stelle, die Kauf- und Verkaufsgeschäfte am Sabbat als verfänglich betrachtet. Späterhin betont Jer. 17, 20—27 das Sabbatgebot stärker und hält namentlich das Tragen von Lasten am Sabbat für unstatthaft, vgl. v. 21 f. 24. 27, und während und nach dem Exil galt es als Zeichen eines korrekten Jahweverehrers, möglichst jede Arbeit am Sabbat streng zu meiden Ez. 20, 12. Jes. 56, 2. 4. 6. 58, 13. So mochte man denn in der Zeit, in die uns Neh. 10, 32^a führt, daran Anstoß nehmen, daß die um Jerusalem wohnenden nichtjüdischen Bewohner des Landes am Sabbate Nahrungsmittel nach Jerusalem brachten und verkauften, deren Verkauf teils am Sabbat geschah, teils sich wenigstens über ihn hinzog. Neh. 13, 15—22 zeigt einesteils, welche Zustände in Bezug auf Sabbatheiligung herrschten, und anderenteils, wie lebhaft das fromme Empfinden eines treuen Juden dagegen reagierte. Die besonderen Verhältnisse der

[1]) Möglicherweise stecken in diesen Versen alte Elemente, in ihre jetzige Form sind sie aber von P^g gegossen worden.

[2]) Stade, Gesch. d. Volkes Israel II p. 151.

Gemeinde und die bei den führenden Frommen herrschende Stimmung erklären m. E. die Form der Vorschrift zur Genüge.

Daraus erhellt auch ihr Verhältnis zu P. Man hat hier zu beachten, daſs sich nirgends bei P ein Verbot von Kaufgeschäften am Sabbat findet. Er drückt sich über die Art der Sabbatfeier ziemlich allgemein aus, stellt aber mit Entschiedenheit die Forderung absoluter Ruhe auf Ex. 31, 13—17. 35, 1—3. Aber gerade die Thatsache, daſs P den allgemeinen Grundsatz: Enthaltung von jeder Arbeit proklamierte, forderte dazu auf, diese Forderung authentisch zu interpretieren und ihren Geltungsbereich näher zu bestimmen. Und wie in den jüngeren Stücken aus diesem allgemeinen Satz das Feueranbrennen Ex. 35, 3 und das Holzlesen Nu. 15, 32—36 als Sabbatschändung hergeleitet wurde, so ist auch Neh. 10, 32ª eine kasuistische Anwendung des Grundsatzes von P, die nicht überflüssig war, wie Kosters p. 77 will, so lange die Verhältnisse Notstände wie die Neh. 13, 15 ff. angeführten mit sich brachten. So hat allerdings Neh. 10, 32ª P zur Voraussetzung, indem es ihn kasuistisch ergänzt. Aber es ist eben eine Ergänzung, und nicht eine bloſse Wiederholung bezw. „Einschärfung des priesterlichen Gesetzes“.[1])

γ) Schuldenerlaſs.

Neh. 10, 32ᵇ erschwert die Breviloquenz des Ausdrucks das Verständnis. Man übersetzt gewöhnlich: „wir wollen im 7. Jahre das Land und jedes Handdarlehen preisgeben“ und versteht die ersten Worte nach Ex. 23, 10 f. Dieser Deutung widerspricht aber die ungewöhnliche Verbindung נטש את השנה (Ex. 23, 11 findet sich zwar auch נטש, aber als Objekt תבואת ארץ). Daſs das „Preisgeben des 7. Jahres“ nicht den Sinn eines Verzichtes auf den Ertrag des Bodens im 7. Jahre (Ex. 23, 10 f.) oder den, daſs das Land im 7. Jahre nicht bestellt werden dürfte (Le. 25, 1—7) haben kann, wird dadurch wahrscheinlich, daſs alle anderen in der Bundesurkunde besonders aufgeführten Verpflichtungen Gegenstände betreffen, die in irgend einer Weise aktuelle Fragen bedeuteten. Auch v. 32ᵇ macht davon keine Ausnahme. Die Worte נטש את השנה השביעית beziehen sich auf einen gesetzlich festzulegenden Schuldenerlaſs und enthalten den Verzicht auf die Kapitalzinsen des 7. Jahres; dann wäre der Sinn des Halbverses: „wir wollen im 7. Jahre die Zinsen und die Kapitalsumme eines jeden Handdarlehens erlassen“. Es versteht sich aus den Zeitumständen sehr gut, daſs man in der Bundesurkunde eine Art von Schuldenerlaſs legalisierte. Neh. 5, 1 ff. zeigt, daſs das niedere Volk damals an schwerer Verschuldung des Besitzes laborierte. Wie Nehemia schon damals durchgesetzt hatte, daſs die sozial Bessergestellten ihre Schuldforderungen zu Gunsten ihrer ärmeren Volksgenossen fallen lieſsen (5, 10. 12), indem verpfändete Liegenschaften wieder ihren ursprünglichen Eigentümern übergeben und Schuldtitel an Geld[2]) und Naturalleistungen erlassen wurden, so wird man sich bemüht haben, auch für spätere Zeiten eine ähnliche Wohlthat den ärmeren Gliedern der Gemeinde zukommen zu lassen.

Es versteht sich von selbst, daſs bei der hier gegebenen Deutung der Worte נטש וג׳ eine Bezugnahme der Bundesschlieſsenden auf Ex. 23, 10. 11 sowohl, wie auch auf Le. 25, 1—7 (P) ausgeschlossen ist. Ob Deut. 15, 1—3 𝔈 beeinfluſst hat? Unmöglich ist es nicht; daſs bei D wie bei 𝔈 eine restitutio in integrum, d. h. Erlaſs des Schuldkapitals vorgesehen ist, spricht dafür. Doch macht es die Analogie mit den Bestimmungen über die Mischehen und die Sabbatsheiligung m. E. wahrscheinlicher, daſs der Grund für die Bestimmung über den Schuldenerlaſs vornehmlich in den praktischen Zeitbedürfnissen zu suchen ist.

---

[1]) Auch daſs die sonstigen Festtage mit dem Sabbat auf eine Stufe gerückt werden, stimmt vollkommen mit P überein (Bertheau-Ryssel p. 302).

[2]) Lies v. 11 statt des MT ומאת mit Geiger (Jüdische Zeitschrift VIII, 227) und Grätz ומשאת (vgl. Deut 24, 10).

δ) Das Gesetzbuch der Gemeinde.

Es mag jetzt untersucht werden, ob das v. 30 erwähnte Gesetzbuch D, P oder der ganze Pentateuch gewesen ist.

Die in die Bundesurkunde aufgenommenen Bestimmungen über Mischehen, Sabbatheiligung und Schuldenerlaſs haben offenbar den Zweck, das Gesetz, auf das man sich verpflichtet hat, nach diesen bestimmten Seiten hin zu ergänzen. Diese Ergänzungen wären aber unnötig, wenn es sich um das Deut. handelte. Das wird durch die Bestimmung gegen die Mischehen klar: wenn in dem eingeführten Gesetze schon eine Bestimmung war, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lieſs (Deut. 7, 2—4, das zur deuteronomischen Sg-Quelle gehörend, ein ursprünglicher Bestandteil von Deut. ist), wozu dann das nochmalige Gelöbnis, solche Ehen zu meiden? Dieselbe Schwierigkeit besteht unter jener Voraussetzung zwischen Deut. 15, 1—3 und Neh. 10, 32^{b}. Das wären, wenn v. 30 D gemeint wäre, unerträgliche und zwecklose Wiederholungen. Derselbe Grund spricht auch gegen Wellhausens[1]) und Dillmanns[2]) Meinung, daſs v. 30 der ganze Pentateuch gemeint sei. Die Schwierigkeit wird dadurch nur noch gröſser.

Für P sprechen positive Gründe. Es ist oben unter α)—γ) gezeigt worden: 1) ein direktes Verbot der Mischehen findet sich bei P nicht. 2) Ebensowenig findet sich ein Verbot von Kaufgeschäften am Sabbat bei P, so sehr auch ein solches Verbot mit dem Geiste von P übereinstimmt, und wenn es auch eine kasuelle Anwendung seiner Grundsätze über die Sabbatruhe ist. 3) Auch ein Gesetz, das einen Schuldenerlaſs vorschreibt, wie er v. 32^{b} in Aussicht genommen ist, findet sich in den älteren Teilen von P (P^{h}, P^{g}) nicht. Diese Thatsachen stimmen aufs beste dazu, in dem Gesetze v. 30 P zu erblicken: nur unter dieser Voraussetzung sind die Bestimmungen, die die Bundesurkunde an 2. und 4. Stelle aufführt, wirkliche Ergänzungen des Gesetzes, dessen Beobachtung an erster Stelle gelobt wird, und nicht zwecklose Hervorhebungen einzelner Festsetzungen dieses Gesetzes, die nur dazu dienen könnten, die nicht besonders hervorgehobenen Bestimmungen in ihrer Autorität zu diskreditieren. Kosters macht gegen dieses Ergebnis den deuteronomistischen Charakter des Gebetes Neh. 9 geltend[3]). Gewiſs spürt man (vgl. oben I, C u. D) hier viel mehr den sprachlichen Einfluſs von D als den von P; aber der eine Fall, in dem wir bei 𝔊 in Neh. 9 Bekanntschaft mit der Geschichtserzählung von P^{g} konstatieren konnten (vgl. oben II, A zu Neh. 9, 11) und der andere, in dem eine solche mit P^{h} wahrscheinlich war (II, A zu Neh. 9, 13. 14) beweisen mehr und sicherer als viele sprachliche Berührungen. Entscheidend bleibt, daſs sich die Aufnahme der Bestimmungen von v. 31. 32 in die אמנה nur dann befriedigend erklären läſst, wenn das Gesetz in v. 30 P war.

Dann kann aber dieses Gesetzbuch keine andere Ausgabe von P gewesen sein, als die in Neh. 8 publizierte. Haben wir oben (II, B, 2) gefunden, daſs diese P^{h} und P^{g} umfaſst hat, so wird also auch das Gesetz von 10, 30 P^{h} und P^{g} gewesen sein. Wellhausen hat hiergegen vorgebracht, das Neh. 8—10 publizierte Gesetz könne schon um deswillen nicht P gewesen sein, sondern nur der ganze Pentateuch, weil ja damals das Buch Josua nicht mit Gesetz geworden wäre. Wäre es damals Gesetz geworden, so würde es das auch, namentlich für die Samaritaner, die sich bald darauf separierten, geblieben sein. Da nun Jos. in seinem 2. Teile auch Bestandteile von P enthält, wäre es nach W. ungereimt, wenn erst ein Teil des P von diesem abgeschnitten worden, und dann erst später die Verschmelzung zunächst des Hauptteiles mit dem Pentateuch, sodann des abgetrennten

[1]) Prolegomena p. 427, Israelitische und jüdische Geschichte p. 136 und A. 2.

[2]) III, p. 671—675.

[3]) Kosters, p. 83: „Wenn dies Gesetzbuch von P eben eingeführt war, und auf Grund davon ein Bund geschlossen wurde, würde dann ein Redner Israels, der in diesem neuen Gesetzbuche bewandert und mit seinem eigenartigen Stile vertraut war, ein langes Gebet vor dem Volke haben sprechen können, in dem eine Menge Erinnerungen an andere Gesetze und Erzählungen vorkommen, aber in dem die neue heilige Schrift einfach negiert wird?“

Schlusses mit Jos. vollzogen worden sei: P müsse vielmehr schon zum Hexateuch gehört haben, als der Pentateuch abgetrennt wurde. Aber dagegen sprechen außer den oben angeführten Gründen noch folgende[1]):

1) Die Versammlung Neh. 8 dauerte nach v. 3 etwa sechs Stunden. Diese ganze Zeit soll Esra aus dem Gesetze vorgelesen haben. Hätte der ganze Pentateuch vorgelegen, so würde man, selbst wenn eine Auswahl getroffen worden wäre, mehr Zeit dazu gebraucht haben. Auch der ganze P., d. h. P^h und P^g, hätte in so kurzer Zeit nicht abgehandelt werden können, wenn man ihn von Anfang bis zu Ende hätte verlesen wollen. Aber die Worte בספר בתורה v. 8 (vgl. v. 2) zeigen, daß man eine Auswahl traf.

2) Es ist unwahrscheinlich, daß man P, der doch eben das bekanntzugebende Novum war, erst in die übrigen, bereits bekannten Quellschriften gewissermaßen eingewickelt und versteckt hätte.

3) Der Anstoß, den Wellhausen daran nimmt, daß von P erst ein Teil (die Josuageschichte) abgeschnitten, und dann erst der übrige Teil mit dem übrigen Pentateuch zusammengearbeitet worden sei, ist unberechtigt. Auch nach Ws Meinung ist doch P vor seiner Publikation bei jenem Akte, von dem Neh. 8 erzählt, der Gegenstand redaktioneller Arbeit gewesen. Dies zugegeben, hat es aber nichts Befremdliches, daß von P^g die ursprünglich dazu gehörende Josuageschichte schon früher abgetrennt worden sei. Esra und die Gemeinde sahen in dem publizierten Buche „Gottes Gesetz durch Moses Hand“ Neh. 8, 14 (vgl. auch v. 8. 18. Esr. 7, 6. 25). Das konnte es aber mit einer Josuageschichte nicht sein. Somit muß diese schon in Babylonien, woher Esra das neue Gesetzbuch mitbrachte, ausgeschieden worden sein.[2]) Wenn man so P^g an geschichtlichem Stoffe minderte, so vermehrte man ihn dafür durch die Hinzufügung von P^h an gesetzlichem, und daß der gesetzliche Stoff präponderiert haben muß, zeigen die Wirkungen, die als Ausfluß dieses Gesetzes in Neh. 8 u. 10 erscheinen.

b. Die מצות v. 33—40.

Schon oben ist darauf hingewiesen worden, daß die v. 33—40 aufgeführten Verpflichtungen sich deutlich von den in v. 30—32 enthaltenen abheben; sie können, wie ihre Einführung durch והעמדנו וג״ zeigt, nicht mit in der אמנה gestanden haben. Die Einführungsformel zeigt weiterhin, daß diese Bestimmungen viel mehr noch als freihändige Festsetzungen der Gemeinde aufgefaßt sein wollen, die hier aus eigener Autorität legislativ handelt und besonders hervorhebt, wenn ihre Festsetzungen mit der kodifizierten תורה übereinstimmen, v. 35. 36. Wie gleichfalls schon erwähnt ist, betreffen alle diese Bestimmungen Leistungen der Gemeinde für den Tempel und für die heiligen Personen. Warum man sie nicht auch in die Bundesurkunde aufnahm, ist nicht klar zu erkennen; vielleicht sollte die Aufnahme in jene Urkunde den in v. 30—32 aufgeführten Abmachungen einen höheren Grad von Autorität verleihen wegen ihrer größeren Wichtigkeit für den Bestand der Gemeinde. Jedenfalls muß der Inhalt von v. 33 ff. eine gewisse Selbständigkeit dem Gesetzbuche von v. 30 gegenüber behaupten. Es wäre ja einfach sinnlos, Vorschriften aus dem Gesetzbuche noch besonders hervorzuheben, nachdem man sich schon vorher zur Beobachtung eben dieses Gesetzbuches verbunden hat. Aber diese Selbständigkeit schließt doch eine gewisse Abhängigkeit nicht aus. Es wird sich in der weiteren Untersuchung zeigen, daß die einzelnen Bestimmungen in v. 33 ff. teilweise allerdings P voraussetzen, gelegentlich sogar auf P-Gesetze Bezug nehmen. Aber sie enthalten doch allemal etwas, was sich nicht aus P ableiten läßt, und in diesem inhaltlichen

---

[1]) Vgl. Stade GVJ. II, p. 180 ff., Kuenen I, 1 p. 210 ff., Cornill, Einleitung ins AT. 1892 p. 67, E. Meyer, Entstehung p. 214 ff.

[2]) Dazu stimmt durchaus, daß Jos. obgleich hier dieselben Quellschriften wie im Pentateuche auftreten, doch ein durchaus anderes Mischungsverhältnis der Quellen und eine ganz andere Art der Komposition aufweist vgl. Albers, Die Quellenberichte in Jos. 1—12. 1891.

Sondergute liegt es begründet, wenn sie nicht einfach unter dem Gesetze v. 30 subsumiert, sondern besonders angeführt werden.

α. Leistungen für den Tempel.

v. 33—35. 40[b].

Es werden hier drei Verpflichtungen angeführt: 1) Tempelsteuer. 2) Regelmäßige Holzlieferung. 3) Beistand im allgemeinen.

1. Tempelsteuer.

Die 10, 33 auf den dritten Teil eines Sekels normierte Tempelsteuer soll verwendet werden zu 1) עבודת בית י״י (hierzu gehören alle v. 34[a] genannten Opfer) und 2) כל מלאכת בית י״י. Daſs man so einzuteilen hat, zeigt die Verbindung zwischen v. 33 und v. 34 (ללחם המערכת וג״ ist Apposition zu לעבודת בית וג״, sonst müſste וללחם וג״ stehen) und legt auch die Accentuation in v. 34[a] nahe. Daſs der Tempeldienst zuerst genannt und eingehend spezialisiert wird, ist sehr begreiflich; er war die potior pars.

Eine Tempelsteuer wird weder in der jehovistischen noch in der deuteronomischen Gesetzgebung gefordert, wohl aber bei P Ex. 30, 11—16. 38, 21—39, 1. Das zweite von diesen Gesetzen wird mit Recht für jünger als das erste gehalten (vgl. Dillmann II p. 364), aber auch ob Ex. 30, 11—16 zum eigentlichen Kern von P gehört hat, unterliegt schweren Bedenken.[1]) Daſs es aber keinen Einfluſs auf die Bestimmung gehabt haben kann, die sich hier die Gemeinde giebt, zeigt der Unterschied in der Höhe der Steuer. Während diese hier auf $^1/_3$ Sekel festgesetzt ist, wird Ex. 30, 13. 38, 26 $^1/_2$ Sekel verlangt. Thatsächlich bedeutet die Forderung bei P eine Erhöhung um das Vierfache (E. Meyer, Entstehung p. 211), denn P rechnet nach dem phönizischen Fuſse, der das Sekel in Hälften, Viertel, Achtel u. s. w. einteilt, und der späterhin durch die Makkabäer auch in Palästina eingeführt wurde (vgl. im NT Matth. 17, 24. 27), dahingegen 𝔈 nach dem in Persien üblichen babylonischen Fuſse, der das Sekel drittelt u. s. w. (vgl. Nowack, Hebräische Archäologie 1894 I p. 210 f). Man hat unter der Voraussetzung, daſs Ex. 30, 11 ff. auf die Festsetzung bei 𝔈 eingewirkt hätte, in dem Neh. 10, 33 sich findenden geringeren Satze eine durch die Rücksichtnahme auf die Ärmlichkeit der Gemeinde zu erklärende Abschwächung gefunden oder an eine spätere Korrektur von Ex. 30, 11 ff. gedacht.[2]) Die letztere Ansicht stöſst sich aber an der Ökonomie von P^g, die für ein Gesetz über die Kopfsteuer in dessen Rahmen keinen Platz läſst, und gegen jene spricht, daſs die Bestimmungen in v. 33 ff., wie ihr Verhältnis zu v. 30 zeigt, nicht dem Gesetzbuche Esras entnommen sein können. Auſserdem wäre es doch sehr auffällig, daſs gleich die erste der Verpflichtungen, die die Gemeinde übernimmt, in einem so wesentlichen

---

[1]) Kuenen I, 1 p. 72. 297, Wellhausen, Komp. p. 141, Cornill p. 57 halten Ex. 30, 11—16 für eine spätere Novelle. Dagegen Dillmann II p. 317 f., der es nur am unrechten Orte stehen läſst. Rechnet man es zu P^g, so muſs man eine befriedigende Antwort auf die Frage geben, wo es ursprünglich gestanden hat. Mit Recht macht Kuenen a. a. O. darauf aufmerksam, daſs Ex. 30, 11 ff. den Befehl zur Volkszählung voraussetzt, der bei P^g erst Nu. 1 erteilt und ebendort auch ausgeführt wird. Gehörte Ex. 30, 11 ff. zu P^g, so könnte es nur in Nu. 1 seinen eigentlichen Platz haben, und zwar zwischen v. 16 und v. 17 (v. 1—16 Befehl zur Zählung, v. 17—47 dessen Ausführung). Aber an dieser Stelle würde es den Zusammenhang sprengen: Die Worte האנשים האלה אשר נקבו בשמות v. 17 schlieſsen den Vers aufs engste mit v. 16 zusammen. Über die positiven Gründe, die für die Zuweisung der Stelle an P^s sprechen, vgl. Kuenen a. a. O. Vielleicht liegt Ex. 30, 11—16 eine aus dogmatischem Interesse hervorgegangene Ergänzung zu Nu. 1 vor: Volkszählungen rufen leicht einen Gotteszorn hervor (2. Sa. 24), dieser soll durch die Kopfsteuer vermieden werden (Nu. 1, 53 genügte diesem Bedürfnis noch nicht). Auch in dem sicher sehr jungen P stück Nu. 31, 48 ff. wird bei einer Zählung ein analoges Opfer dargebracht. Bemerkenswert ist es, daſs Ex. 38, 21—39, 1 sowohl Ex. 30, 11 ff. als auch Nu. 1 voraussetzt.

[2]) Vgl. Dillmann III p. 674, Bertheau-Ryssel p. 303 einerseits, Holzinger p. 403 f. andrerseits.

Punkte von dem Gesetze abgewichen wäre, das man eben mit großer Feierlichkeit eingeführt hatte. Also nicht Einfluß von P, sondern selbständige Bestimmung der Gemeinde.

Der Tempeldienst wird v. 34[a] spezialisiert in die ihn konstituierenden Opfer. Es werden genannt 1) Tischopfer. 2) Thamid. 3) Besondere Opfer am Sabbat, Neumond und sonstigen Festen. 4) קדשים. 5) Sündopfer. Das alles können nur Opfer sein, die im Namen der Gemeinde dargebracht werden sollen, da sie ja aus den Mitteln der Gemeindesteuer bestritten werden.

Beim Tischopfer hält es Kosters p. 77 für verdächtig, daß es hier als לחם המערכת bezeichnet wird, während es bei P (abgesehen von dem späteren Zusatze Le. 24, 6 f.) לחם הפנים heißt Ex. 25, 30. 35, 13. 39, 36, wie auch sonst mehrfach 1. Sa. 21, 7. 1. Reg. 7, 48 (= 2. Chr. 4, 19). Es sei ungereimt, daß die Gemeinde in der Verpflichtungsformel für das Schaubrot eine andere Bezeichnung gewählt habe als die, welche das Gesetz verwendet, auf das sie sich verpflichtet habe. So richtig auch das Ergebnis Kosters' ist, so sehr fragt es sich doch, ob die Sprachbezeichnung allein ausreicht, es zu sichern. Der Ausdruck לחם המערכת Neh. 10, 34 kann auf Ch zurückgehen, der ihn öfter gebraucht als die Bezeichnung לחם הפנים vgl. 1. Chr. 9, 32. 23, 29. 2. Chr. 13, 11.[1])

Deutlicher ist die Unabhängigkeit von P beim Thamid. Dieses besteht bei 𝔈 aus einer מנחה (für den Abend) und einer עלה (für den Morgen). Die Pgesetze über das Thamid Ex. 29, 38—42. Nu. 28, 3—8 fordern für jeden Tag früh und abends eine mit einer Mincha verbundene Ola. Diese Differenz kann nicht mit Bertheau-Ryssel p. 304 durch die Annahme aus der Welt geschafft werden, daß Neh. 10, 34 von einer neben dem Thamidopfer von P noch darzubringenden Mincha und Ola die Rede sei. Dafür fehlt jeglicher Anhalt. Vielmehr steht 𝔈 hier zwischen der älteren und der jüngeren Praxis. Nach 2. Reg. 16, 15 war auch in der älteren Königszeit die Darbringung eines Brandopfers am Morgen, eines Speisopfers am Abend Sitte, wofür vielleicht auch 1. Reg. 18, 29. 36 spricht.[2]) Auch noch Ez. 46, 13—15 schreibt ein tägliches Brandopfer nur für den Morgen, nicht aber für den Abend vor; für Esras Zeit macht es Esr. 9, 4. 5 wahrscheinlich, daß man damals nur von einer abendlichen מנחה wußte.[3]) Nun gehören Ex. 29, 38—42. Nu. 28, 3—8 die für Morgen und Abend je eine Ola fordern, wie auch Le. 6, 1—6, wo diese Verdoppelung vorausgesetzt ist, zu den jüngeren Bestandteilen von P.[4]) Zwar hat vielleicht auch P^h ein Thamidgesetz gehabt[5]), aber da wir seinen Inhalt nicht kennen, lassen sich auch keine Schlüsse über das Verhältnis von Neh. 10, 34 zu diesem Gesetze ziehen. Jedenfalls ergiebt sich aber, daß die Thamidfeier der Gemeinde, die Neh. 10, 34 festsetzte, eine andere war, als sie die Thamidgesetze des jetzigen P vorschreiben.[6])

---

[1]) Vgl. auch שלחן המערכת 2. Chr. 29, 18. Mehr Beispiele bei Dillmann II p. 600.

[2]) Dann nämlich, wenn hier מנחה wirklich in dem spezifischen Sinne „Speisopfer“ gebraucht ist, und nicht wie allerdings sonst in der älteren Litteratur meist Bezeichnung des Opfers überhaupt ist. Dagegen kann 2. Reg. 3, 20 hier nicht angeführt werden, da an dieser Stelle wohl mit Robertson Smith (Encycl. Brit. XIV 85 A 3) zu lesen ist כעלות השחר.

[3]) Schon Ez. 45, 24. 25. 46, 35 steht מנחה in dem besonderen Sinne „Speisopfer“ wie hier. So wird es wohl auch Esr. 9, 4. 5 in dieser Bedeutung gebraucht sein.

[4]) Nu. 28 ist eine spätere Ergänzung und Weiterbildung der Festthora Le. 23 (vgl. Kuenen I, 1 p. 295, Cornill p. 59 und den eingehenden Nachweis der Abhängigkeit von Le. 23 — Le. 1—7 Nu. 15, 1—12. — Ex. 31, 12—17. 35, 1—3. Le. 24, 5—9. bei Dillmann III p. 180—185 passim), und Ex. 29, 38 ff. ist noch jünger als Nu. 28, 3—8 vgl. Kuenen a. a. O. Auch Le. 6, 1—6 kann in seiner jetzigen Form nicht zum eigentlichen Kern von P gerechnet werden: Le. 6 und 7 ist ein Nachtrag zu der Opferthora Le. 1—5, der in verschiedenen Einzelheiten von P^g abweicht und jünger selbst als Ex 29, 38 ff. (Nu. 28, 1—9) 30, 1—10 ist vgl. Wellhausen, Komp. p. 138 f. Cornill p. 58, Kuenen I, 1 p. 80 f., wo auch nachgewiesen ist, daß man die Abweichungen von P^g bei Le. 6 nicht mit Dillmann (II p. 438 ff.) aus der Benutzung von Weistümern erklären kann, die noch älter als P^g wären.

[5]) Wellhausen Komp. p. 166 vermutet, daß an der Stelle, die jetzt Le. 24, 1—9 einnimmt, ursprünglich ein solches gestanden hat.

[6]) Daß für die Zeit des Ch Nu. 28, 3 ff. maßgebend war, zeigen Stellen wie 2. Chr. 2, 3. 31, 3.

Weniger durchsichtig ist das Verhältnis von Neh. 10, 34 zu P bei den Bestimmungen über die Opfer am Sabbat, am Neumond und an den anderen Festen, sowie über die קדשים und die Sündopfer. Der Schwerpunkt ruht darin, daſs diese Opfer aus der Tempelsteuer bestritten werden sollen. Ob sie bei 𝔈 nach dem Ritual vollzogen werden sollen, das P Nu. 28, 9. 10 für die am Sabbat, v. 11—14 für die an den Neumondfesten darzubringenden, 28, 16—29, 38 für die sonst noch offiziellen Opfer vorschreibt[1]), kann bei der Kürze des Ausdrucks nicht ausgemacht werden. Vielleicht aber darf man gegen eine Abhängigkeit von Nu. 28 geltend machen, daſs dort v. 15 für den Neumondstag auch ein Sündopfer neben dem vorhergenannten Brand- und Guſsopfer gefordert wird. Ohne Zweifel ist nach Neh. 10, 34 das zu den Neumondfesten darzubringende Opfer nach dem Kontexte ein Brandopfer gewesen. Hätte das Sündopfer unerwähnt bleiben dürfen, wenn Nu. 28 als Vorlage gedient hätte? Es trat doch nicht so allgemein und regelmäſsig zum Brandopfer hinzu wie das Guſsopfer, dessen Nichterwähnung unauffällig bleibt, da es neben dem Brandopfer nicht als besondere Leistung betrachtet werden konnte. — Auch über die קדשים läſst sich nichts Genaues ausmachen. Da nach dem Zusammenhange von Opferleistungen die Rede sein muſs (und zwar von solchen der Gemeinde), darf man das Wort wohl mit Bertheau-Ryssel p. 304, Oettli p. 199 als anderen Ausdruck für die שלמים, die Mahlopfer, fassen.[2]) In welchem Sinne die שלמים zu den im Namen der Gemeinde zu instaurierenden Opfern zu rechnen sind, ist fraglich. Bei P haben sie eine selbständige Bedeutung als Gemeindeopfer nicht mehr; wenn Le. 7, 15 ff. als Arten des שלם genannt werden 1) זבח תודה, 2) נדר, 3) נדבה, so muſs ersichtlich שלם nur ein von einem einzelnen Frommen darzubringendes Opfer sein. Möglicherweise ist שלם aber bei 𝔈 nur ein Appendix zu dem an letzter Stelle genannten Sündopfer חטאת. Dieses, das zwar P^h, nicht aber Ez. unbekannt ist[3]), bekanntlich aber bei P^g und P^s eine groſse Rolle spielt, kommt auch bei P wie hier als Gemeindeopfer vor, Le. 4, 13—21. Wie hier soll es auch Le. 9, 7. 15. 4, 20 der Gemeinde כפרה verschaffen. — So zeigen sich also bei קדשים und חטאת Berührungen mit P, die nicht notwendig durch einen direkten Einfluſs erklärt zu werden brauchen. Denn betreffs der קדשים (שלמים) fällt der oben genannte Unterschied (Gemeindeopfer bei 𝔈, Opfer eines einzelnen Individuums bei P) ins Gewicht. Und das Sündopfer findet sich schon bei Ez., der es jedenfalls auch schon vorgefunden hat (Nowack II p. 227).

Die Tempelsteuer soll auſserdem noch zur מלאכת בית י״י verwendet werden. Man bezieht diese Worte entweder auf bauliche Reparaturen am Tempel oder auf den Tempeldienst, soweit er nicht Opferdienst war (z. B. auf die Arbeit der Leviten).[4]) Sprachlich kann מלאכה beides bezeichnen; hier aber wird es wohl auf die baulichen Arbeiten am Tempel zu beziehen sein, da עבודה (v. 33) nicht nur von dem eigentlichen Vollzuge des Kultus durch die Priester, sondern ebenso auch von den Dienstleistungen der Leviten gebraucht wird, Ex. 38, 21. Nu. 4, 35. 39. 43. 1. Chr. 9, 19. Diese Verwendung der Tempelsteuer läſst sich nicht aus P ableiten. Streng genommen hat P überhaupt kein Gesetz, das notwendige bauliche Arbeiten am Tempel regelt. Zwar wird Ex. 38, 27. 28 das durch die Kopfsteuer eingegangene Silber zur baulichen Ausführung der Stiftshütte verwendet, aber die Tendenz des Erzählers geht dabei nicht dahin, ein für alle Zeiten gültiges Gesetz zu

---

[1]) In Le. 23 ist in dem v. 1—8. 23—38 vorliegenden Gesetze überhaupt keine Angabe über die an den einzelnen Festen darzubringenden Opfer gegeben. Die Unterschrift v. 37. 38 zeigt, daſs die Absicht dieses Gesetzes ist, festzusetzen, welche Feste gefeiert werden sollen, während Nu. 28. 29 der Nachdruck auf den Bestimmungen über die Art der Feier ruht.

[2]) Daſs das Wort oft im Sinne von „Opfergaben" vorkommt, zeigen Stellen wie Ez. 42, 13. 44, 13. Le. 22, 15. Nu. 18, 8. 9. 19. 32. Neh. 7, 65 = Esr. 2, 63. Nu. 5, 9. 2. Chr. 29, 33. 31, 6. 12. 35, 13.

[3]) Vgl. Ez. 40, 39. 42, 13. 44, 29. 46, 20. — Die Stelle Le 19, 21 f. ist auf den R von P zurückzuführen, vgl. Wellhausen, Komp. p. 157, Bäntsch, Heiligkeitsgesetz p. 30.

[4]) Für jene Auffassung tritt Bertheau-Ryssel p. 303, für diese Keil p. 568 und E. Meyer, Entstehung p. 184 A. 1 p. 204 ein.

geben, sondern auf einen — sehr idealisierten — Bericht darüber, wie es einst unter den besonderen Verhältnissen der Wüstenwanderung doch zu dem Bau des Wüstenheiligtums gekommen sei. Zudem wird bei P die Kopfsteuer zwar zum Bau des Heiligtums mitverwendet, aber sie bestreitet nur einen verhältnismäßig sehr geringen Teil des nötigen Aufwands. Bei 𝔈 hingegen ist offenbar die Meinung die, daß alle Reparaturen (כל מלאכה) aus der Steuer zu bestreiten seien. Auch schon früher brauchte man für bauliche Bedürfnisse des Tempels Geldquellen. 2. Reg. 12, 5 ff. zeigt, daß in der älteren Königszeit als solche die Weihegaben in Betracht kamen, die, sei es als freie Gaben, sei es als Abgaben nach priesterlicher Einschätzung am Tempel bei der Priesterschaft einliefen.[1] Gerade die Thatsache, daß diese Gelder zum guten Teil freiwillige Abgaben waren und von den Priestern per abusum zum eigenen Vorteile verwendet wurden, weshalb sie dann nach königlicher Bestimmung in der v. 10 ff. beschriebenen Weise vereinnahmt und verwendet wurden, zeigt, daß man noch nichts von einem Pgesetze wußte, das für diese Bedürfnisse eine von jedem erwachsenen Israeliten zu zahlende Steuer forderte und über deren Verwendung genau verfügte. Ersichtlich steht 𝔈 zwischem dem 2. Reg. 12, 5 ff. berichteten Zustande und dem Pgesetze. Interessant ist, wie Ch im Parallelberichte zu 2. Reg. 12 die freien Abgaben seiner Vorlage zu Pflichtleistungen nach der Forderung des Gesetzes macht, 2. Chr. 24, 6, und so den Sinn der Erzählung völlig umbiegt.

2. Regelmäßige Holzlieferung.

Wenn Neh. 10, 35 Priester, Leviten und Volk sich zu an bestimmten Terminen fälligen regelmäßigen Holzlieferungen für den Tempel verpflichten, deren geschlechterweise geordnete Reihenfolge durch das Los bestimmt wird, so ist dabei die Absicht v. 35^b לבער על מזבח י״י אֱלהינו ככתוב בתורה. Der Verweis auf das Gesetz kann sich seinem Zusammenhange nach nur auf v. 35^b, nicht auf v. 35^a beziehen (so Kosters p. 79 A. 1); denn von einer Verpflichtung zu Holzlieferungeu weiß keines der hexateuchischen Gesetzeskorpora.

Hier zeigt sich in gleicher Weise Selbständigkeit und Abhängigkeit der Bestimmungen in v. 33—40 der priesterlichen Thora gegenüber. Man legte sich selbständig eine Verpflichtung auf, die kein Gesetz vorschrieb, und ordnete ihre Ausführung, aber man war sich doch bewußt, damit nur etwas zu thun, was das Gesetz erheischte, und wofür nur in dem Gesetze keine näheren Anweisungen gegeben waren.

Auf welches Gesetz bezieht sich nun v. 35^b? Man hat auf Le. 6, 1—6 geschlossen, wo v. 2. 5 gefordert wird, daß das auf dem Altare befindliche Thamidbrandopfer die ganze Nacht hindurch im Brande unterhalten werden soll. Das stößt sich aber an dem Ergebnis der kritischen Analyse von P in betreff Le. 6, 1—6. Dieses Gesetz ist zu jung, als daß es schon dem Gesetzbuche Esras hätte angehören können (vgl. den vorigen Abschnitt p. 37 Anm. 4). Die Verweisung auf die Thora kann sich aber auf gar kein anderes Gesetzbuch als das esranische beziehen. So bleibt nur übrig, an ein später verloren gegangenes Gesetz aus diesem Korpus zu denken. Ob es vielleicht das ursprüngliche Thamidgesetz von P^h gewesen ist? Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, wenn gleich sich natürlich keine positiven Beweise dafür erbringen lassen. Aber ein Gesetz des ursprünglichen $P^h + P^g$ muß es gewesen sein.

3. Beistand im allgemeinen.

Schon oben (vgl. p. 31 Anm. 1) ist gezeigt worden, daß v. 40^b, der von einer Leistung für den Tempel handelt, vor v. 36—38, wo die Leistungen für die heiligen Personen aufgezählt werden, seinen Platz haben muß. Ihren Inhalt empfängt die v. 40^b genannte Verpflichtung durch

[1]) Vgl. zu 2. Reg. 12, 5 ff. Stade in der ZatW. V, p. 284 ff.

Neh. 13, 10—14. Dort wird erzählt, daſs die Leviten dadurch, daſs die für ihren Unterhalt bestimmten Gefälle ihnen nicht überwiesen wurden, gezwungen waren, Jerusalem zu verlassen und sich auf dem Lande ihren Unterhalt durch ihrer Hände Arbeit zu verdienen, ein Übelstand, der jedenfalls um so mehr empfunden wurde, als damals die Zahl der Leviten wohl eine sehr beschränkte war, vgl. Esr. 8, 15. Derartigen Miſsständen abzuhelfen bez. sie unmöglich zu machen, ist wohl der Sinn von v. 40ᵇ. Eine Residenzpflicht der Leviten war ein Unding, solange nicht die materielle Basis dafür geschaffen war. Das aber war Sache der Gemeinde, die sich deshalb hier als solche verpflichtet, „den Tempel unseres Gottes nicht im Stiche zu lassen“, d. h. die zum Unterhalte des Tempeldienstes und -personals nötigen Abgaben zu leisten. In der Thora findet sich keine diesbezügliche Vorschrift, die hier angezogen sein könnte; es spiegeln sich vielmehr auch in dieser Festsetzung die besonderen Zeitverhältnisse wieder.

β. Leistungen für die heiligen Personen.

v. 36—40ᵃ.

Es werden hier als Verpflichtungen der Gemeinde aufgeführt: 1) Erstlinge, 2) Erstgeburt, 3) Reschith, 4) Zehnt.

1. Erstlinge.

Neh. 10, 36 wird bestimmt, „die Erstlinge unseres Bodens und die Erstlinge von jeder Baumfrucht Jahr für Jahr in den Tempel Jahwes zu bringen“. Da es grammatisch nicht angängig ist, das ככתוב בתורה in der zweiten Hälfte des Verses auch auf den Inhalt der ersten Hälfte zu beziehen, kann hier auch nicht eine Entlehnung aus Ex. 23, 19. 34, 26 vorliegen (so Kosters p. 79). Das Verhältnis zu P ist nicht ganz einfach. Die Bestimmung setzt sich in offenen Widerspruch zu Le. 19, 23 f. (P^h), wo die Früchte eines Fruchtbaumes die ersten drei Jahre lang nicht verzehrt werden dürfen; erst im vierten Jahre sollen alle seine Früchte zu einer Lobesgabe (קדש הלולים) für Jahwe bestimmt sein. Neh. 10, 36 aber wird eine jährliche Ablieferung der Erstlinge auch der Baumfrüchte festgesetzt. Dieser gleiche Widerspruch besteht aber auch zwischen Le. 19, 23 f. und Nu. 18, 13, wonach die Erstlinge von allem, was im Lande wächst, die die Israeliten zu Jahwe bringen, für die aaronitischen Priester bestimmt sein sollen. Da jedenfalls beide P-Gesetze dem Gesetzbuche Esras angehört haben, muſs man wohl annehmen, daſs dieser Widerspruch dem R von $P^h + P^g$ entgangen ist. 𝔈 schlieſst sich hier an Nu. 18, 13 an und fordert jährliche Ablieferung der Erstlinge im Tempel. Eine Ablieferung fordert Nu. 18, 13 nicht, sondern setzt sie voraus[1]); auch davon, daſs sie Jahr für Jahr zu geschehen hat, findet sich Nu. 18 nichts. Dagegen fehlt bei 𝔈 merkwürdigerweise die positive Angabe, daſs die Erstlinge für die Priester bestimmt sein sollen, was aber doch wohl die Meinung ist. Neben den Erstlingen wird v. 38 noch die ראשית besonders genannt als Abgabe für den Klerus. Man hat im Anschlusse an den Mischnatraktat Bikkurim die Erstlinge nur auf die Deut. 8, 8 aufgezählten sieben Arten von Früchten bezogen, die in feierlicher Prozession zum Tempel gebracht und nach dem Ritual Deut. 26 übergeben wurden[2]). Aber diese spätere Deutung ist nicht auf Neh. 10, 36 anwendbar, da hier die בכורים von jedem Fruchtbaum genommen werden, und wohl auch der Ausdruck אדמתנו eine so willkürliche Einschränkung des Begriffes, wie sie in jener Deutung vorliegt, nicht zuläſst. Im Unterschiede von der ראשית werden wohl die בכורים mit Wellhausen, Proleg. p. 161. für diejenigen rohen Früchte gehalten werden müssen, die am frühesten reif werden.

[1]) Die Worte אשר יביאו ליי״ Nu. 18, 13 bezeichnen einen als bestehend vorausgesetzten Zustand und sind nicht mit Wellhausen, Proleg. p. 162 imperativisch zu deuten.

[2]) Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. II, p. 197.

Die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Neh. 10, 36 und Nu. 18, 13 lassen sich m. E. am besten erklären, wenn man die Festsetzung über die Erstlinge bei 𝔈 als Ausführungsbestimmung zu jenem Pgesetze faſst. Zweifelsohne wird Nu. 18 vorausgesetzt, aber gerade die kleinen Unterschiede von diesem Gesetze zeigen, daſs die מצוה bei 𝔈 keine zweck- und sinnlose Wiederholung einer Vorschrift des Gesetzes ist, sondern die Bedeutung einer erweiternden und die Art der Ausführung des Gesetzes regelnden Erklärung für sich beanspruchen darf.

2. Erstgeburt.

Auch die Bestimmung über die Erstgeburt, v. 36^b. 37, ist nur verständlich, wenn sie das Pgesetz über diesen Gegenstand Nu. 18, 15—18 voraussetzt und dieses ergänzen soll. Wie dort wird auch hier die Erstgeburt der opferbaren Tiere den Priestern überwiesen, und die Hervorhebung der Erstgeburt vom Menschen und vom nichtopferbaren Hausgetier hat offenbar den Sinn, daſs diese ausgelöst werden soll, wie Nu. 18, 16 vorschreibt. Ergänzt wird Nu. 18, 15 ff. insofern, als sich die Gemeinde verpflichtet, die Erstgeburt selbst zum Tempel zu bringen, womit (wie übrigens ebenso auch für Erstlinge und Reschith) ein bestimmter Modus der Darbringung sanktioniert wird. Nu. 18, 15 ff. sagt hierüber nichts.

Kosters p. 78 hat, um die Bezugnahme auf P zu vermeiden, eine höchst schwülstige Deutung von v. 36^b. 37 vorgetragen. Er meint, v. 36^b beziehe sich auf Ex. 13, 1 f.[1]) 12 ff., der Zusatz ככתוב בתורה solle besagen, daſs man das Gebot halten solle, ohne etwas daran zu ändern. In v. 37 dagegen findet K. eine Anspielung auf Deut. 15, 19 f.; das deuteronomische Erstgeburtengesetz werde aber insofern alteriert, als die Erstgeburten von Rind und Schaf als Gabe den Priestern gereicht, und nicht, wie D will, beim fröhlichen Opferschmause verzehrt werden sollten. Est ist aber ganz undenkbar, daſs die Berufung auf eine geschriebene Thora (Ex. 13, 1 f., 12 ff.) die Bedeutung gehabt haben sollte, eine bewuſste Abweichung von einer deuteronomischen Vorschrift, die doch ebensogut Thora war wie jene, zu motivieren. Ferner ist es sehr miſslich, in der v. 36 citierten Thora ein anderes Gesetz zu finden als das, auf das sich die Gemeinde schon v. 30 verpflichtet hat, und das war, wie oben gezeigt, P. Auch die auffällige Form von v. 36^b. 37^a findet bei Kosters' Auffassung keine genügende Erklärung. Warum stehen die Worte להביא לבית אלהינו v. 37^a nicht schon hinter בנינו ובהמתינו v. 36^b? Die Worte והעברת כל פטר רחם לי"י Ex. 13, 12 lassen doch durchblicken, daſs jede Erstgeburt „vor Jahwe" d. h. zum Heiligtume gebracht werden sollte. Wenn, wie Kosters meint, in v. 37^a der Nachdruck auf der Bestimmung der opferbaren Erstgeburt für die Priester ruht, treten die Worte להביא לבית אלהינו ganz unnützer und störender Weise vor den entscheidenden Ausdruck und lassen diesen recht nachschleppen. Aber es ist überhaupt das Novum in der Festsetzung der Gemeinde gar nicht die Zuweisung der Erstgeburt an die Priester, sondern vielmehr die Verpflichtung, daſs jedes Glied der Gemeinde selbst für die Ablieferung der in Frage kommenden Erstgeburt zu sorgen habe. Dies aber läſst sich nur dann genügend erklären, wenn das Gesetz, auf das man sich beruft, Nu. 18, 15 ff. ist. Wäre es Deut. 15, 19 ff., so wäre Neh. 10, 36^b. 37^a eine unerträgliche Tautologie Deut. 15, 20 gegenüber.

3. Reschith.

„Die Reschith unseres Schrotmehles (?Brotgrütze?), von allerlei Baumfrüchten, von Most und Öl wollen wir den Priestern in die Tempelzellen bringen" Neh. 10, $38^{a\alpha}$. Da die Reschith offenbar hier nicht mit Erstlingen und Zehnten identisch sein kann[2]) — wozu sonst die besondere

---

[1]) Ex 13, 1 f. rechnet Kosters nicht zu P, vgl. aber Dillmann II p. 125 f.

[2]) Anders in der älteren Gesetzgebung bis herab zu P^h vgl. Ex 23, 19. 34, 26. Deut 26, 2. 10 Le. 23, 10, wo ראשית nur eine andere Bezeichnung für den Zehnten zu sein scheint.

Erwähnung? — empfiehlt es sich vielleicht, mit E. Meyer p. 212 an eine Art Ehrenportion für die Priester zu denken, bestehend aus dem besten Teil von allen Bodenerzeugnissen, aber wohl, wie Kosters p. 80 bemerkt, nicht von diesen selbst, sondern von dem, das daraus bereitet ist. Mit Recht hat Meyer l. c. ותרומתנו v. 38$^{a\,\alpha}$ als Glosse gestrichen; zwischen den Produkten, von denen die Reschith geliefert wird, ist es unerträglich. Da Reschith wie auch Erstlinge, Erstgeburt und Zehnt selbst תרומה ist, ist die Verbindung ראשית תרומותינו, die hier auch nicht als Epexegesis verstanden werden kann, sinnlos.[1])

Gesetze, die die Abgabe der Reschith fordern, finden sich Deut. 18, 4 f. Ez. 44, 30. Nu. 15, 20 f. 18, 8—12. Sie enthalten teilweise verschiedene Angaben über die Erzeugnisse, von denen Reschith gegeben werden soll. Wichtig aber ist, daſs nur noch Ez. 44, 30. Nu. 15, 20 unter diesen auch עריסה (?) genannt wird. Da gerade dieses Wort Nu. 18, 8 ff. fehlt, schlieſst Kosters l. c., daſs dadurch eine Bezugnahme auf dieses Gesetz ausgeschlossen sei. Weil sich seiner Meinung nach die Ausdrücke ראשית תרומתינו und ראשית עריסות auch bei Ez. finden, meint er, bei 𝔈 Abhängigkeit von diesem statuieren zu müssen. Aber diese Voraussetzung ist nicht ganz sicher, wie die Lesart der LXX zu Ez. 44, 30 zeigt.[2]) Näher liegt die Annahme, daſs die beiden Pgesetze Nu. 15, 20 f. (P^h) und 18, 8—12 (P^g) hier vorgeschwebt haben, und daſs bei der Festsetzung der Gemeinde Nu. 18, 12 durch die aus Nu. 15, 20 entnommenen עריסות ergänzt worden ist. Ein selbständiger Zusatz der Gemeinde sind die als der Abgabe unterworfen bezeichneten Baumfrüchte. Die Hauptsache aber ist auch hier, nicht daſs man Reschith geben will, — das schrieb das Gesetz ohnehin vor —, sondern daſs man sich verpflichtete, sie selbst zum Tempel zu transportieren und dort abzuliefern. Daſs dies nicht wie bei den Erstlingen und bei der Erstgeburt im Tempel, sondern in den Tempelzellen zu geschehen hat, kann vielleicht, wie Wellhausen, Prol. p. 162 meint, darin seinen Grund haben, daſs die ראשית „mehr eine simple Naturalsteuer" war.

4. Zehnt.

Die Ausführlichkeit, mit der Neh. 10, 38 a β — 40 vom Zehnten die Rede ist, ist verdächtig. Mit Recht hat Wellhausen[3]) darauf hingewiesen, daſs v. 38^b. 39 mit v. 38 a β nicht in Einklang zu bringen sind. Nach 38 a β bringt das Volk den Zehnten für die Leviten in die Tempelzellen, nach v. 38^b. 39 kassieren ihn diese, im Lande herumziehend, selbst ein. Wäre das letztere wirklich die Praxis gewesen, so wäre es schwer erklärlich, wie der Neh. 13, 12 gerügte Miſsstand hätte eintreten können. Kosters hat dagegen geltend gemacht[4]), daſs v. 38 nach Weglassung der zweiten Hälfte (והם הלוים וג׳) unvollständig sei, und daſs der Ausdruck ללוים v. 38 wie auch vorher לכהנים nicht bedeute: für die Leviten (für die Priester), sondern an die Leviten (an die Priester). Aber zunächst ist der Sinn von 38 a β auch ohne v. 38^b durchsichtig, und man sieht nicht recht ein, warum der erste Halbvers ohne den zweiten unvollständig sein soll. Und sodann ist zu beachten: zweifellos werden auch das Holz für den Opferdienst v. 35 und die Erstlinge v. 36 den Priestern übergeben worden sein; wenn nun das bei diesen fehlende לכהנים bei der Einlieferung der Erstgeburt v. 37, der Reschith v. 38 hinzugesetzt wird, so muſs damit etwas über die Bestimmung dieser Abgaben ausgesagt sein, und keinen anderen Sinn kann auch der

---

[1]) Auch LXX hat (abgesehen von Lucians Rezension) das Wort nicht gelesen, vgl. Meyer l. c.

[2]) Ex. 44, 30 LXX ἀπαρχαὶ πάντων καὶ τὰ πρωτότοκα πάντων καὶ τὰ ἀφαιρέματα πάντα ἐκ πάντων τῶν ἀπαρχῶν ὑμῶν (Swete III p. 486) las statt des MT וְכָל־תְּרוּמַת־כֹּל nur וְכָל־תְּרוּמֹת (ohne das zweite כל). Ist diese Lesart die bessere, dann findet sich gerade die Verbindung ראשית תרומה, auf die Kosters seine Argumentation aufbaut, bei Ez. nicht. Nicht minder verdächtig ist es, daſs LXX ebenda das עריסותיכם des MT nicht übersetzt, also vielleicht auch nicht gelesen hat.

[3]) Göttinger Gelehrte Nachrichten 1895 p. 172 f.

[4]) Theologisch Tijdschrift 1895 p. 570.

Zusatz ללוים bezüglich des Zehnten v. 38 haben. Dann aber bleibt die von Wellhausen aufgezeigte Schwierigkeit bestehen, und v. 38^b. 39 muſs eine spätere Ergänzung sein. Aber auch v. 40^a kann nicht ursprünglich sein, da er neben v. 38 a β in der Verpflichtungsformel der Gemeinde keinen Platz hat. Man bedenke auch, daſs die Verse 38^b—40^a deutlich aus der Struktur des ganzen Abschnittes herausfallen, und erst v. 40^b wieder eine Verpflichtung der Gemeinde enthält wie die Verse 30—38^a. Während in v. 30 ff. überall die erste Person steht, findet sich hier die dritte, dort ist vom בית י״י oder ב״ אלהינו die Rede, hier tritt der weitschweifige Ausdruck לבית אלהינו אל הלשכות[1] לבית האוצר auf, der in seinem Streben nach gröſstmöglicher Deutlichkeit ganz nach der Hand eines späteren R aussieht.[2]) Übrigens muſs v. 40^a von einer anderen Hand eingefügt worden sein als v. 38^b. 39. Es ist wohl ein Einschub, zu dem die Bestimmung in v. 38^a den Anstoſs gab, geschrieben zu einer Zeit, in der die Ablieferung der Hebeopfer an die Tempelzellen durch die einzelnen Gemeindeglieder nicht mehr üblich war und deshalb der Erklärung bedurfte.[3]) Darum muſs dieser Halbvers zunächst direkt hinter v. 38^a eingefügt und erst später durch die Hand verdrängt worden sein, die v. 38^b. 39 einschob. Vielleicht läſst sich die Thatsache, daſs v. 40^a die Sänger und Thorhüter nicht als Leviten bezeichnet werden (Ch rechnet sie dazu), so deuten, daſs wir es in v. 40^a mit einem vorchronistischen Einschub zu thun haben.

Dieses Ergebnis wird durch den Inhalt der Festsetzung über den Zehnten bestätigt. Daſs er für die Leviten als Entgelt für ihre Leistungen bestimmt ist in demselben Sinne wie Erstlinge, Erstgeburt und Reschith für die Priester, läſst sich nur aus der Bekanntschaft mit Nu. 18, 21. 24. 25 ff. erklären, nicht aber aus Deut. 14, 22 ff. 26, 12 ff. Aber auch P. gegenüber hat 𝔈 seine Selbständigkeit: Nu. 18, 26. 28 wird der Zehnte wohl von den Leviten eingesammelt, Neh. 10, 38 a β wird er von den Israeliten abgeliefert. Worin diese für 𝔈 charakteristische Abweichung begründet ist, darüber lassen sich allerdings nur Vermutungen anstellen: vielleicht mochte die Analogie mit den anderen Therumot v. 36 ff. bestimmend eingewirkt haben. Aber gerade dieser Unterschied dem P-Gesetze gegenüber muſs betont werden; wäre er nicht vorhanden, so wäre die Festsetzung über den Zehnten eine zwecklose Wiederholung dessen, was schon im Gesetze stand. Daſs die hier festgesetzte Praxis gewisse Miſsstände im Gefolge haben konnte und auch wirklich hatte, zeigt Neh. 13, 10—13, wo, um diese Miſsstände unmöglich zu machen, auf Nehemias Veranlassung die regelmäſsigere Einbringung des Zehnten geordnet und eine Art Kontrolle eingerichtet wurde. Aber auch diese Einrichtung scheint sich nicht bewährt zu haben; denn der Verf. von Neh. 10, 40^a, der, wie erwähnt, den Ereignissen dieser Zeit nicht allzu ferne gestanden haben kann, redet von der Sitte der Zehntenablieferung als von etwas, das der Erklärung bedarf. So mag man sich späterhin wohl für die durch P an die Hand gegebene Praxis entschlossen haben, den Zehnten durch die Leviten einsammeln zu lassen. Neh. 10, 38^b. 39 hat eine jüngere Hand hier eingefügt, um diese Sitte schon in die Zeit der Einführung des priesterlichen Gesetzes zu verlegen und zugleich die abweichende Bestimmung von v. 38 a β nach Nu. 18, 26. 28 zu korrigieren. — Daſs der Zehnt übrigens auch nach den Zusätzen in v. 38—40 nur von Vegetabilien, nicht aber wie Le. 27, 32 f. fordert, auch vom Vieh geleistet werden soll, läſst sich nur mit Kuenen I, 1 p. 298, Wellhausen Proleg. p. 160 so erklären, daſs das Gesetz über den Viehzehnten ein sehr junger Bestandteil von P sein

---

[1]) Ist בית האוצ׳ ein Schatzhaus neben den Tempelzellen oder eine näher bestimmende Apposition zum Vorhergehenden? Und wenn ersteres, deutet es dann nicht auf eine spätere Zeit hin? Sonst werden ja zur Zeit Esras und Nehemias die Tempelzellen zur Deponierung von Lieferungen ähnlicher Art benutzt 10, 38. 13, 8. Dagegen spricht Ch. auch 12, 44 von אוצרות, wohin Hebe, Reschith und Zehnt geliefert werden sollen.

[2]) Auch Ryle, Esra and Nehemiah in The Cambridge Bible for Schools and Colleges p. 272 hält v. 38—40 wegen dieser Inkonzinnität in der Ausdrucksweise für einen späteren Einschub.

[3]) Das Imperfekt יביאו v. 40^a bezeichnet die sich wiederholende Handlung, vgl. Gesenius-Kautzsch § 107, f.

mufs, der jedenfalls noch nicht im Gesetzbuche Esras enthalten war.[1]) Die Thatsache, dafs dieses Gesetz Ch wohl bekannt war (vgl. 2. Chr. 31, 6), zeigt, dafs sowohl Neh. 10, 40^a als auch 38^b. 39 noch vor der Zeit des Ch anzusetzen sind.[2])

Es könnte vielleicht auffallen, dafs bei der Erwähnung des Zehnten v. 38 a β nichts von der den Leviten obliegenden Verpflichtung gesagt wird, von dem ihnen zufallenden Zehnten ihrerseits den Zehnten als Hebe auszuliefern, Nu. 18, 26. 28. 29. Man hat aber daran festzuhalten, dafs alle in v. 33—40 aufgezählten מצות nur Leistungen der profanen Glieder der Gemeinde enthalten, und dafs darum hier keine Veranlassung vorlag, des Levitenzehnten besonders zu gedenken. Auch von dieser Erwägung aus werden v. 38^b—40^a nur als sekundäre Erweiterungen des ursprünglichen 𝔖-Textes verständlich.

Das Ergebnis der Untersuchung von Neh. 10 lautet also dahin:

1) Das Gesetz, auf das sich die Gemeinde v. 30 verpflichtet, ist P, aber ohne seine jüngeren Teile: $P^h + P^g$.

2) Die Festsetzungen, die aufserdem noch in die Bundesurkunde aufgenommen werden, sind nicht sowohl aus dem Einflusse von P zu erklären, sondern vielmehr aus den besonderen Bedürfnissen der damaligen Gemeinde erwachsen.

3) Auch die מצות in v. 33—40 sind nicht einfach aus P übernommen, sondern selbständig gegebene Verpflichtungen. Einige von ihnen, namentlich diejenigen, die die Leistungen für die heiligen Personen enthalten, setzen allerdings P-Gesetze voraus, aber nicht ohne sie, wenn vielleicht auch nur in Kleinigkeiten, zu alterieren. Auch wo eine solche Bekanntschaft mit P vorhanden ist, betrifft sie durchgehends nur P^h und P^g; dafs die diesbezüglichen Bestimmungen von P^s unbekannt gewesen sind, läfst sich bei einigen Abmachungen positiv nachweisen.

4. Neh. 13, 1—3.

Dafs das Neh. 13, 1 erwähnte Gesetz nur das Deut. sein kann, und dafs die Bestimmung, nach der man sich entscheidet, alle Mischlinge aus der Kahal auszuschliefsen, Deut. 23, 4 ff. ist, ist allgemein anerkannt. Dafs dieses Gesetz als Vorlage gedient hat, wird besonders dadurch klar, dafs bei Neh. nicht nur dieselben Worte gewählt sind wie dort, sondern sogar der Numerus der Verbalformen den gleichen, etwas auffälligen Wechsel aufweist, vgl. v. 1 יבוא, v. 2 קדמו, וישכר. Im Deut. erklärt sich diese Erscheinung dadurch, dafs Deut. 23, 2—9 kein einheitliches Stück ist, sondern in seiner jetzigen Form das Werk mehrerer Hände ist.[3]) Da alle Ungleichmäfsigkeiten auch bei Neh. wiederkehren, mufs Deut. 23, 4—6 schon in seiner jetzigen Form vom Verf. von Neh. 13, 1—3 benutzt worden sein, wenn auch allerdings ein wichtiges Minus dem Deut. gegenüber insofern vorhanden ist, als die Worte גם דור עשירי Deut. 23, 4 bei Neh. 13, 1 fehlen — eine einschneidende Verschärfung des Gesetzes! — und als das historische Beiwerk Deut. 23, 5. 6 stark gekürzt ist. Weniger fällt es ins Gewicht, wenn der Gottesname Jahwe durch האלהים v. 1, אלהינו v. 2 (D י"י אלהיך) ersetzt ist. Vielleicht scheint in dem אלהינו die Zugehörigkeit zu den Ichstücken durch; denn man versteht nicht recht, was hier sonst das Suffix der ersten Person soll.

Giebt schon diese auffällige Thatsache ein Präjudiz dafür, Neh. 13, 1—3 einer der Quellen in Esr.-Neh. zuzuweisen, so wird dies noch durch die Erwägung erleichtert, dafs der Abschnitt

[1]) Gegen Dillmann II p. 637 f.

[2]) Wenn 2. Chr. 31, 5—7 die Israeliten selbst den Zehnten darbringen im Widerspruche zu Neh. 10, 38^b 39, so scheint dies ein idealisierender Zug zu sein, wie solche bei Ch öfter vorkommen, namentlich bei allem, was mit dem gottesdienstlichen Leben zusammenhängt.

[3]) Vgl. hierüber Steuernagel, Entstehung des deuteronomischen Gesetzes p. 54 f, Kommentar zum Deut. p. 84 f — ferner Wellhausen, Komp. p. 195, Kuenen I, 1 p. 252 f, Bertholet, Stellung u. s. w. p. 143 f. (der Deut. 23, 2—6 in die Zeit Esras rückt).

jedenfalls irgendwie im Zusammenhange stehen muſs mit den Berichten über die Mischehenkämpfe. Denn daſs die Worte ביום ההוא 13, 1, die das, was folgt, auf den Tag der Einweihung der Stadtmauern (vgl. 12, 27 ff.) verlegen, in diesen ihren jetzigen Zusammenhang nicht passen, ist nicht zu bezweifeln.[1]) Dies zugegeben, bleiben zwei Möglichkeiten. Entweder gehört der Abschnitt zu Neh. 9, 10 oder zu Esr. 9, 10. Kosters entscheidet sich dafür, daſs er ursprünglich zu der Erzählung „van de vernieuwing van het door's volks schuld verbroken verbond" Neh. 9, 10 gehöre[2]) und glaubt, ihn dorthin setzen zu müssen, wo jetzt 9, 2 steht. Soviel sich aber auch für diese Ansetzung geltend machen läſst[3]), so wird diese Möglichkeit doch dadurch ausgeschlossen, daſs das Gesetz, auf dessen Grunde hier die Ausscheidung der Fremden beschlossen wird, D ist, und nicht P. Da das Neh. 8 promulgierte Gesetz P war und nicht der ganze Pentateuch, da ferner, wie oben nachgewiesen, auch das Neh. 10 erwähnte Gesetz kein anderes als P sein kann, hat es seine Schwierigkeiten, 13, 1—3 mit c. 9, 10 in Zusammenhang zu bringen. Wenn die Bundesschließung in c. 10 auf P, mit dem die Gemeinde c. 8 bekannt gemacht worden ist, zurückgeht, kann nicht kurz vorher (c. 9, 10 hängen aufs engste unter sich zusammen) ein so tiefgreifender Entschluſs auf Grund eines anderen Gesetzes gefaſst sein. Somit ist 13, 1—3 wohl ursprünglich ein Bestandteil von Esr. 9, 10 gewesen. Genau läſst sich sein Platz innerhalb dieser Kapitel allerdings nicht bestimmen. Vielleicht, daſs 13, 1. 2 zwischen Esr. 10, 9 und v. 10 zu stellen sind.[4])

Die Prüfung des Inhaltes der Esramemoiren hat uns gezeigt, daſs in den Kapiteln Neh. 8—10 die Bekanntschaft mit P, genauer mit $P^h + P^g$ vorausgesetzt ist. Neh. 8 wird dieses Gesetz publiziert, und Neh. 10, 30 verpflichtet sich die Gemeinde, es als bindendes Gesetz zu betrachten. Gewiſs sind die Verpflichtungen, die sie 10, 33 ff. auf sich nimmt, nicht einfach aus P herübergenommene Bestimmungen, aber ebenso gewiſs bildet doch P dafür den Hintergrund, und gerade dadurch, daſs diese Festsetzungen P gegenüber eine unverkennbare Selbständigkeit bewahren und sich nur als Ergänzungen der priesterlichen Thora nach dieser oder jener Seite hin begreifen lassen (wie auch die Bestimmungen über Mischehen, Sabbatheiligung, Schuldenerlaſs 10, 31 f.), legen sie dafür Zeugnis ab, daſs bei den Ereignissen, über die Neh. 8—10 berichten, P der treibende Faktor war. Auch die Prüfung der geschichtlichen Reminiszenzen von Neh. 9 bestätigt dieses Ergebnis; denn wenn hier 𝔊 auch zumeist der geschichtlichen Überlieferung von JE bezw. D folgt, so muſs doch für 9, 11 und vielleicht auch für 9, 12. 15 die Bekanntschaft mit der Geschichtserzählung von P zugegeben werden. Wenn aber in den eng zusammengehörigen Kapp. Neh. 9, 10 P als bekannt vorausgesetzt ist, so hindert nichts, anzunehmen, daſs die jetzige Aufeinanderfolge von Neh. 8—10 die wirkliche, historische Reihenfolge der Fakta enthält, und daſs man nicht das Recht hat, mit Kosters Neh. 8 von Neh. 9, 10 loszulösen und diese Kapitel umzustellen. Denn eben Kosters' Hauptargument: „die Verpflichtungen, die die Gemeinde Neh. 10 auf sich nimmt, lassen den Einfluſs des Neh. 8 publizierten Gesetzbuches nicht verspüren", hält den Thatsachen gegenüber nicht Stich. Und das Gleiche gilt von dem Sprachbeweis. Man könnte ja geltend machen, was wir

---

[1]) Vgl. Kuenen I, 2 p. 169. Die Worte lassen sich auch nicht mit Bertheau-Ryssel p. 343. 345 als allgemeine Zeitbestimmung fassen (wie בימים ההמה 13, 15. 23).

[2]) Kosters p. 93 und Theol. Tijdschr. 1895, p. 573.

[3]) Neh. 13, 1 wird im Gesetze Mosis gelesen, (vgl. 8, 1) vor den Ohren des Volkes (vgl. 8, 3). Auf Grund einer darin gefundenen (13, 1 vgl. 8, 14) Vorschrift wird dann die Ausscheidung der Fremden bestimmt wie 8, 14 ff. die Feier von Laubhütten. Man beachte auch die Kahal Jahwes (13, 1 vgl. 8, 2. 17) und die Ähnlichkeit zwischen Israel 13, 3 und dem Samen Israels 9, 1.

[4]) So Robertson Smith, The Old Testament p. 407 N. 2.

im ersten Teile unserer Untersuchung gefunden haben: daſs nämlich von einem sprachlichen Einflusse von P bei ℭ im ganzen wenig zu bemerken ist, während dagegen das deuteronomistische Kolorit von Neh. 9 eine unbestreitbare Thatsache ist. Wie kommt es denn, daſs in diesem langen Gebete nichts von der Sprache des Gesetzes zu verspüren ist, das man doch soeben eingeführt hat? Es lieſse sich doch gerade das Gegenteil erwarten, wenn unmittelbar vorher die feierliche Veröffentlichung von P stattgefunden hat. — Aber diesen Erwägungen kommt doch nicht soviel Recht zu, als es auf den ersten Augenblick erscheint. Es ist eine petitio principii, wenn man sofort nach der Veröffentlichung von P schon einen sprachlichen Einfluſs dieses Gesetzes nachweisen will. Die Kapitel Neh. 8—10 sind sicherlich nicht lange nach den Ereignissen, von denen sie erzählen, verfaſst worden; ob aber der ganze charakteristische Gedankenkreis und der Sprachcharakter von P wirklich so schnell die wesentlich durch das Deut. bestimmte religiöse Sprache Israels soweit modifizieren konnte, daſs sich deutlich ein Vorwalten der Sprache Ps schon für eine litterarische Produktion aus dieser Zeit nachweisen läſst, ist sehr fraglich. Die „deuteronomistische“ Sprache hat jedenfalls ein sehr zähes Leben gehabt; die Thatsache, daſs sich selbst bei Ch und in Dan. noch deuteronomistische Ausdrucksweisen finden, sollte doch vor voreiligen Schlüssen nach jener Seite hin schützen. Jedenfalls kann die sprachliche Verwandtschaft mit D nicht die durch anderweite Gründe genügend gestützte Annahme wankend machen, daſs auch in Neh. 9, 10 das priesterliche Gesetz bekannt und wirksam ist.

Weniger deutlich ist das Verhältnis von Esr. 7—10 zum Hexateuch, da sich auſser Esr. 9, 11 kein einziges Datum findet, das uns zu sicheren Schlüssen berechtigte. Es fehlen sprachliche Beziehungen auch zu P nicht, aber sie sind zumeist derart, daſs sie wohl weniger auf direkten Einfluſs von P hinweisen, sich vielmehr zur Genüge aus der chronistischen Redaktion herleiten lassen, die in diesen Kapiteln tiefer eingegriffen hat, als in Neh. 8—10. Wenn, wie es wohl möglich ist, Neh. 13, 1—3 ursprünglich zu Esr. 7—10 gehört hat, so wäre der Kampf um die Ausscheidung der fremden Elemente auf Grund des deuteronomischen Gesetzes geführt worden. Aber gesetzt auch, daſs die Vermutung in betreff Neh. 13, 1—3 den Thatsachen entspricht, so ist doch damit die Frage nach dem Verhältnisse von Esr. 7—10 zu P nicht entschieden. Sicherlich läſst sie sich — anders als bei Neh. 8—10 — nicht beantworten, wenn man sich auf die litterarische Prüfung der in Frage kommenden Quelle beschränkt; hier wird vielmehr das litterargeschichtliche Urteil letztlich abhängen von dem geschichtlichen über den Gang und die chronologische Reihenfolge der Ereignisse jener Zeit. Dieses aber erfordert eine Untersuchung, die noch weiter ausholen und noch andere Gesichtspunkte in den Kreis der Erörterung einbeziehen muſs, als sie für die vorliegende Arbeit in Betracht kommen konnten.


DATE DUE
GAYLORD
PRINTED IN U.S.A.



